Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş

Teologia vederii lui Dumnezeu

Studii şi traduceri



Teologie pentru azi

Bucureşti
2009

1. Vederea lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură şi intimitatea omului cu Dumnezeu

1. 1. Introducere terminologică şi contextuală

Paradoxul temei noastre constă în aceea, că terminologia extatică a Scripturii nu ne dezvăluie realitatea profundă a vederii lui Dumnezeu, ci doar ne-o indică în linii largi sau ne-o insinuează la un nivel duhovnicesc înalt şi nu periferic.

Fondul discuţiei nu e atins la nivel terminologic. Însă termenii în care sunt descrise *relatările extatice*[1] au importanţa lor covârşitoare în precizarea detaliilor exponenţiale, de prim ordin, ale realităţii vederilor dumnezeieşti.

De aceea am considerat, că nu se poate porni la drum în tratarea temei noastre, fără o minimă analiză a terminologiei şi a contextelor, care ne descriu experienţe extatice.

1. 1. 1. În Vechiul Testament

Unele dintre formele lui ὁράω, care sunt cele mai uzitate de către LXX sunt, în mod indiscutabil, formele de indicativ aorist activ εἶδεν (240 de apariţii textuale) şi εἶδον (233 de apariţii textuale).

Verbul *a vedea* în Septuagintă nu este atribuit, în mod preferenţial, numai oamenilor, ci şi pentru Dumnezeu se foloseşte aceeaşi exprimare antropomorfă.

Complexitatea de sensuri reunită sub cupola acestui verb este însă impresionantă.

[1] Pr. Prof. John A. McGuckin, spre exemplu, în *Paradigmele biblice şi teologice ale vederii Luminii dumnezeieşti la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Viaţa şi opera*, Scrieri IV, introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 406, optează pentru formula: *relatări epifanice* într-un mod constant. În ceea ce ne priveşte, nu folosim în mod restrictiv anumite formule explicative, ci ne pliem pe situaţia pe care o avem de explicat. De aceea *vederea dumnezeiască* va fi subliniată, de la caz la caz, în varii formule teologice.

Astfel, „εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν” (Fac. 1, 4) [„a văzut Dumnezeu, că lumina este bună / frumoasă”] marchează constatarea din partea lui Dumnezeu a podoabei / a frumuseţii lucrării Sale, pe când „σὲ εἶδον δίκαιον ἐναντίον Μου” (Fac. 7, 1) [„te-am văzut drept înaintea Mea] subliniază atenta supraveghere a lui Noe de către Dumnezeu, grija excesivă a lui Dumnezeu pentru viaţa lui sfântă.

De aceea, când Dumnezeu vede creaţia Sa, El constată, supraveghează, mustră sau Îşi manifestă milostivirea Sa, ca în Iona 3, 10: „καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὰ ἔργα αὐτῶν ὅτι ἀπέστρεψαν” [„şi a văzut Dumnezeu faptele lor, că s-au pocăit”] sau ca în Ps. 105, 44: „καὶ εἶδεν ἐν τῶ θλίβεσθαι αὐτοὺς” [„şi {Dumnezeu} i-a văzut în durerea lor”].

Modul în care ne vede Dumnezeu şi întreaga terminologie, care indică iconomia dumnezeiască faţă de noi, nu intră însă în calculul nostru atunci, când vorbim despre *vederea lui Dumnezeu*. Terminologia extatică exprimă ceea ce vede omul din cele ale lui Dumnezeu, cu îngăduinţa Sa.

Moise vede un rug arzând, care nu se mistuia (Ieş. 3, 2) şi această vedere este exprimată în LXX prin indicativul prezent activ al lui ὁράω.

Forma ὁρᾷ e prezentă de 27 de ori în LXX, însă de puţine ori verbul are conotaţii extatice. În Ieş. 2, 11; 2, 12; 2, 13; 4, 21; 4, 23; 25, 40; 32, 19 şi Num. 1, 49 verbul *a vedea* are ori sens *optic* ori sens *intelectual*.

În primele trei cărţi ale Scripturii ὁρᾷ are doar de două ori conotaţii mistice: deja enunţatul verset de la Ieş. 3, 2 şi Num. 22, 31.

Valaam vrăjitorul vede pe Îngerul Domnului, numai după ce Domnul îi deschide ochii, adică atunci când El i Se reveleează.

Conotaţiile experenţiale ale lui ὁρᾷ de la Num. 22, 31 sunt *extatice* şi nu *vizuale* sau *metaforice*. Greutatea exegetului biblic constă în faptul de a discerne sensurile extatice ale lui ὁράω de cele comune.

Dacă în Pilde 20, 12, ochiul care vede (ὀφθαλμὸς ὁρᾷ) nu exprimă, decât funcţia somato-psihică a aparatului vizual uman, în Is. 6, 1: „εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ” [„am văzut pe Domnul şezând pe scaun înalt”],

verbul, care indică vederea, are rolul de a iniţia descrierea unei vederi dumnezeieşti.

În εἶδον stă concentrată întreaga vedenie avută de Sfântul Isaia. Dar termenul ca atare nu explică nimic din realitatea vederii, ci numai descrierea ulterioară a ce s-a văzut în vedenie, ne pune la curent cu descoperirea pe care a avut-o omul lui Dumnezeu.

Dacă ὁράω este un termen mult prea general, dar care indică, de cele mai multe ori, experienţele extatice ale Scripturii, substantive ca ὅραμα (de 22 de ori în LXX) şi ὀπτασία (de 6 ori în LXX) disting mult mai bine *vederea comună* de *o descoperire dumnezeiască*, deşi, şi aceste două substantive au conotaţii general umane în Scriptură.

În Is. 21, 1 şi Dan. 2, 19, ὅραμα are sensul de *vedenie dumnezeiască*. Dan. 9, 23 are, în prim-plan, ideea, că ὀπτασία, *vedenia dumnezeiască*, trebuie înţeleasă de către cel care a avut-o.

În contextul de la I Regi 19, 11-12, Sfântul Proroc Ilie vede pe Dumnezeu în diferite ipostaze, ca şi Sfântul Moise la Ieş. 18, 23.

Deşi în I Regi 19, 12 nu avem vreun termen, care să exprime *vederea*, totuşi, e de la sine înţeles, că acest „φωνὴ αὔρας λεπτῆς" [„adiere de vânt lin / subţire"] ne indică o *vedere duhovnicească* şi nu un *fenomen meteorologic*.

Imperativul aorist al lui δείκνυμι de la Ieş. 33, 18, cere *arătarea*, *dezvăluirea* slavei lui Dumnezeu.

Slava Domnului (δόξα Κυρίου) este ceea ce se vede în *descoperirea dumnezeiască*. Însă în Ieş. 33, 20, 23, Domnul îi răspunde cererii lui Moise, vorbindu-i despre *faţa Sa* şi nu despre *slava Sa*.

Acest lucru nu contravine vederii slavei Sale, pentru că precizarea ideii de *faţă* (πρόσωπον) a Domnului indică, deopotrivă, realitatea Sa ipostatică, dar şi iradierea Sa energetică fiinţială.

Δοξα (112 apariţii textuale în LXX), slava lui Dumnezeu, nu apare în Ieş. 16, 10; 24, 16; Lev. 9, 23; I Regi 8, 11 ca un *accesoriu epifanic* al lui Dumnezeu, autonom şi deplin imanent, ci ca prezenţă energetică a lui Dumnezeu pe pământ, fără ca prin aceasta prezenţa lui Dumnezeu să fie mai puţin transcendentă.

Se observă aşadar, că relatările extatice ale Scripturii pot fi indicate sau nu de formule verbale, care să ateste

vederea extatică, fără ca acest lucru să deprecieze realitatea vederilor dumnezeieşti pe care le-au avut Sfinţii Scripturii.

De fiecare dată, când auzim o expresie de acest fel, ca la Ieş. 19, 10: „εἶπεν δὲ Κύριος πρὸς Μωυσῆν" [„a zis Domnul către Moise"], înţelegem că avem în faţa noastră o relatare extatică, o vedenie şi nu o simplă introducere logică a unei naraţiuni.

Nivelul criptic al dezvăluirilor extatice este cel mai „ilogic" pentru un om neduhovnicesc.

Introducerile terminologice decontextualizate (la care noi nu ne raliem, tocmai din cauză că sunt improprii Scripturii) nu iau în calcul faptul, că fiecare vedenie este *o unicitate absolută*.

Ieş. 19, 19: „Μωυσῆς ἐλάλει ὁ δὲ Θεὸς ἀπεκρίνατο αὐτῷ φωνῇ" [„Moise vorbea, iar Dumnezeu îi răspundea acestuia cu glas"] nu este identic, din punct de vedere extatic, cu Iez. 1, 4-28 sau cu Dan. 7, 2-27.

Vedenia de noapte a lui Daniel de la Dan. 7, 13, în care acesta îl vede pe Fiul Omului este irepetabilă în conţinutul ei, chiar dacă ea poate fi asimilată la nivel semantic cu o altă viziune.

Cuvintele Scripturii, în momentul, când sunt scoase din context, nu mai exprimă un eveniment extatic absolut, ci intră în zona repetiţiei, pe care nu o cunoaşte viaţa duhovnicească. Încrederea în cuvântul Scripturii, credem noi, este autentică atâta timp, cât fiecare vedenie este crezută ca *reală* şi *irepetabilă*.

În Zah. 5, 1, Sfântul îşi ridică ochii şi vede o seceră zburând („δρέπανον πετόμενον"), cf. LXX[2]. După varianta VUL, el vede un „volumen volans" („sul de carte zburând")[3].

Oricare ar fi adevărul vedeniei la care facem referire, tâlcuirea ei indică acelaşi lucru: blestemul [ἡ ἀρὰ/ maledictio] lui Dumnezeu (Zah. 5, 3).

Diferenţele traductoriale ale Scripturii sunt consecinţele istorice ale perpetuării textelor sfinte, însă evidenţele extatice demonstrează, că omul Sfânt a văzut slava lui Dumnezeu şi că Dumnezeu nu a fost niciodată departe de cei ai Săi (cf. F. Ap. 17, 27).

---

[2] Variantă preluată de ed. BOR 2001.

[3] Variantă preluată de ed. BOR 1988.

1. 1. 2. În Noul Testament

Experienţa vederii lui Dumnezeu în Noul Testament o raportăm, cu precădere, la persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, Care Îşi arată slava Sa veşnică, slavă identică cu a Tatălui (In. 1, 14) şi, pe Care, Sfinţii Apostoli Îl văd cu trupul transfigurat, plin de lumină divină, după învierea Sa dintre cei morţi.

Substantivul δόξα, la nominativ, apare de 36 de ori în GNT, genitivul de 48 de ori, dativul de 23 de ori iar acuzativul său de 58 de ori, cele mai multe dintre cazuri referindu-se la slava lui Dumnezeu şi la ipostaze extatice.

Slava lui Dumnezeu străluceşte înaintea păstorilor şi ei se înfricoşează enorm de mult (Lc. 2, 9). Slava Sa e o prezenţă copleşitoare pentru aceştia, ca şi la Mt. 17, 2, 6 sau F. Ap. 9, 4.

În cazul convertirii Sfântului Pavel, lumina venită din cer l-a învăluit în mod neaşteptat (ἐξαίφνης), cf. F. Ap. 9, 3. Schimbarea Sa la faţă înaintea Ucenicilor Săi se petrece tot la fel de spontan.

Ucenicii văd faţa Sa strălucind ca soarele (Mt. 17, 2). Prezenţa lor aici este însă iconomică. Hristos îi alesese pentru această revelare a slavei Sale. Punerea slavei dumnezeieşti în antiteză cu soarele nu este decât o calificare, în cheie antropomorfă, a realităţii extatice.

Pe Tabor, hainele Sale sunt „albe ca lumina" (λευκὰ ὡς τὸ φῶς) [Ibidem], Îngerii de la In. 20, 12 sunt „în alb", iar în Apoc. 7, 9, apare mulţimea de oameni Sfinţi, care este îmbrăcată în „veşminte albe" (στολὰς λευκὰς). Această culoare alb este o *evidenţă extatică* şi nu un *element simbolic*.

Deşi, prin „slavă", denumim multe lucruri, ca, spre exemplu, *lauda adusă lui Dumnezeu de întreaga creaţie*, cât şi *lauda de sine* sau *o demnitate* şi *o poziţie socială înfloritoare*, în cazul temei noastre, *slava lui Dumnezeu* este iradierea Sa veşnică şi nu o prezenţă fulgurantă, ocazională.

Slava lui Hristos este slava Tatălui (In. 17, 22) şi a Duhului Sfânt (F. Ap. 10, 44) şi ea este veşnică. Ea ţine de fiinţa lui Dumnezeu, dar de ea se împărtăşesc şi oamenii *în extaz* (ἐν ἐκστάσει) [F. Ap. 10, 10; 11, 5; 22, 17] sau *în răpire dumnezeiască* (II Cor. 12, 4).

Cf. In. 17, 22, slava lui Dumnezeu e dată de Hristos celor care cred în El, ca să îi unească pe unii cu alţii. *Slava lui Dumnezeu*, *lumina dumnezeiască* sau *harul lui Dumnezeu* sunt noţiuni identice în gândirea ortodoxă. Dar atunci când vorbim despre *vederea lui Dumnezeu* ne referim la *descoperirea extatică* a slavei Sale, la experierea energetică personală a luminii dumnezeieşti şi nu la simţirea harului, ca evidenţă interioară curentă.

Realitatea indicată de ἔκστασις este ceea ce ni se dezvăluie în lumina divină, de către Dumnezeu şi nu avem de-a face, pur şi simplu, cu o vedere a unei *lumini impersonale* sau cu *o imagine* obţinută în urma unei *dereglări* a minţii, asimilabilă delirului şi halucinaţiei sau a diferitelor aspecte „vizuale” ale morţii clinice.

Când Pavel vorbeşte de răpirea sa în Paradis, ne precizează faptul, că „a auzit cuvinte inexprimabile” (ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα) [II Cor. 12, 4] şi nu, că a gândit lucruri inexprimabile în extaz.

Apoc. 1, 10, ne spune despre Ioan că a fost „în Duh” (ἐν Πνεύματι) atunci când a avut vedenii şi, de fiecare dată, când ne descrie vreun amănunt extatic, acesta spune: „am văzut” (εἶδον)[4] şi nu: „mi s-a părut” sau „mi-am imaginat”.

Vederile dumnezeieşti sunt daruri din partea lui Dumnezeu pentru Sfinţii Săi şi ele se întipăresc în fiinţa lor cu putere, fapt pentru care, pot să le şi povestească ulterior. Amănuntele extatice ale Scripturii sunt reamintiri veridice, dar succinte ale extazelor, pe care le-au avut autorii lor. Tocmai de aceea ele nu sunt relatări *in action*, mediatizări instantanee ale extazelor, ci relatări post-extatice, făcute la un anume moment, după ce au avut extazele.

Sfântul Pavel foloseşte la F. Ap. 26, 19 noţiunea de „vedere cerească” pentru lumina neaşteptată de la 9, 3. Substantivul ὀπτασία apare de 4 ori în GNT şi nu are niciodată valenţe peiorative, ci se referă, de fiecare dată, la *vedenii dumnezeieşti*.

În Noul Testament, atât vocabularul extatic, cât şi evidenţele extatice sunt mult mai tranşant exprimate, decât în Vechiul Testament.

---

[4] Cf. GNT, în Apocalipsă apare de 45 de ori aoristul activ al verbului „a vedea”, în locurile citate acesta având în totalitate valenţe extatice. Dacă luăm în calcul, faptul că în întreg Noul Testament εἶδον apare de 76 de ori, atunci ne dăm seama, că valenţele extatice ale acestuia sunt irefutabile, în faţa unei critici textuale oneste.

Însă transformările la nivel personal, ca urmări dumnezeieşti ale extazelor sunt acoperite, din multă smerenie, de autorii Scripturii. Se descriu extazele, cu mai multe sau mai puţine amănunte, fără însă a se ajunge, decât arareori, în centrul intimităţii naratorului. Descrierile extatice scripturale sunt mai degrabă expozitive, decât confesive.

Dacă nu vorbesc despre transformările post-extatice din viaţa lor, autorii Scripturii vorbesc, cu lux de amănunte, despre implicaţiile eclesiale ale extazelor personale.

Sfântul Petru realizează, că extazul său de la F. Ap. 11, 5-10 îl îndemna la primirea păgânilor în Biserică. Marele Pavel merge la Ierusalim potrivit unei descoperiri (ἀποκάλυψιν) [Gal. 2, 2], pentru a arăta Apostolilor Evanghelia, pe care el o propovăduia neamurilor.

Varietatea extatică a Scripturii este o dominantă clară pentru cititorii adânci ai acesteia. Dumnezeu descoperă celor credincioşi ai Săi cele ale Sale, ca o pregustare a veşniciei sau, mai bine spus, ca o acomodare a noastră cu viaţa veşnică.

Vederile noastre dumnezeieşti, acum, cât suntem încă în trup sunt „ἐν αἰνίγματι”, sunt enigmatice, obscure, nedesluşite pentru noi, cf. I Cor. 13, 12. Vederea lui Dumnezeu „πρόσωπον πρὸς πρόσωπον”(„faţă către faţă”) [Ibidem] e rezervată, în mod deplin, pentru viaţa veşnică.

Învierea Domnului şi realitatea trupului Său plin de slavă va fi confirmată experenţial în veşnicie, începând cu venirea Dreptului Judecător pe norii de slavă dumnezeiască ai cerului, când vom „privi la Acela, pe care L-au împuns” (In. 19, 37 / Ps. 21, 18-19; Zah. 12, 10; Apoc. 1, 7).

Pnevmatizarea trupului înviat al Domnului reprezintă fundamentul teologiei vederii lui Dumnezeu, pentru că vedem slava lui Dumnezeu, care iese din trupul Său omenesc, cf. F. Ap. 9, 3-5. Iisus Hristos, Cel înviat, îi vorbeşte lui Pavel (F. Ap. 9, 5) şi lumina aceea orbitoare ieşea din persoana Sa, din persoana Celui cu care vorbea Pavel.

Pe Tabor, Domnul Îşi arată slava Sa, pentru ca Apostolii să cunoască faptul, că aceasta nu a fost primită de El după Înviere, ca un dar venit din afară, ci ea a fost dintotdeauna a Sa, dar atunci a inundat, în mod deplin, trupul Său omenesc.

Aşa se explică de ce Domnul le spune celor trei: „nimănui să nu spuneţi această vedenie (τὸ ὅραμα), până ce Fiul Omului nu Se va ridica dintre cei morţi” [GNT: Mt. 16, 19].

Slava veşnică este a lui Dumnezeu, dar ea umple pe cei care se curăţesc de patimi. Inima curată de patimi şi de reprezentări ale lumii create este cea care vede, şi aici, şi în viaţa veşnică, pe Dumnezeu, cf. Mt. 5, 8. Forma de viitor a lui ὁράω, la persoana a treia plural şi anume ὄψονται, apare de 9 ori în GNT şi aceasta are, în mod preponderent, valenţe eshatologice. Însă la Mt. 5, 8 şi Rom. 15, 21 acest viitor are o împlinire temporală.

Vederea lui Dumnezeu începe de acum, din viaţa pământească şi se continuă în veşnicie. Veşnicia fericită, locuirea împreună cu Dumnezeu permanentizează şi înveşniceşte vederea lui Dumnezeu. Lucrul cel mai important este ca această vedere a lui Dumnezeu să se producă încă din viaţa aceasta.

1. 2. Paradigme scripturale ale vederii lui Dumnezeu

În secţiunea curentă, cu toată greutatea pe care am resimţit-o în a alege exemplificările extatice, din cauza diversităţii lor, vom încerca să dezbatem consecinţele teologice ale vederii lui Dumnezeu din Scriptură.

Şi anume, vom decela o seamă de amănunte fundamentale ale vederii extatice, care ne vor ajuta să înţelegem unicitatea divino-umană a acestor evenimente personale ale mântuirii şi relaţia cu Dumnezeu, de mare intimitate, a trăitorilor acestora.

Vechiul Testament

1. 2. 1. Protopărintele Adam şi prima evidenţă scripturală a extazului

Intimitatea lui Adam cu Dumnezeu se fundamentează teologic pe starea creaturală a omului. Starea omului de a fi „κατ' εἰκόνα Θεοῦ" („după icoana /chipul / înfăţişarea lui Dumnezeu) [Fac. 1, 27] este cea care asigură posibilitatea omului de a vedea pe Dumnezeu.

Trupul omului, luat din ţărâna pământului (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς) şi sufletul său, nu apar juxtapuse, nici între ele şi nici faţă de „suflarea de viaţă" (πνοὴν ζωῆς), suflată peste faţa sa, de către Dumnezeu.

Trupul, sufletul şi suflarea lui Dumnezeu, harul dumnezeiesc, într-o unitate deplină, formează omul ca „suflet viu" (ψυχὴν ζῶσαν) [Fac. 2, 7]. Antropologia scripturală nu vede pe om, ca pe o fiinţă deplină, fără suflarea harului în fiinţa noastră[5]. Tocmai harul lui Dumnezeu e cel care face pe om să fie un suflet viu, care

[5] În comentariul la *Hexaemeron* al Sfântului Beda, găsim la 1, 27, că referinţa lui Moise la chipul Treimii din noi este, de fapt, *confirmarea harului* (confirmationis gratia) din fiinţa noastră, cf. Venerabilis Bedae, *Hexaemeron, sive libri quatuor in principium Genesis, usque ad nativitatem Isaac et electionem Ismaelis*, în PL 91, col. 30B.

domneşte peste trup şi nu un suflet „mort”, care îşi toceşte simţurile în materialitatea grosieră a viciilor.

În acest context, al omului plin de har, LXX ne propune prima discuţie a Scripturii despre extaz şi anume la Fac. 2, 21: „Şi Dumnezeu l-a făcut să cadă în extaz pe Adam şi să adoarmă[6]. Şi a luat o parte [din cele] ale lui şi carnea însăşi i-a plinit-o luişi” (καὶ ἐπέβαλεν ὁ Θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Αδαμ καὶ ὕπνωσεν καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσεν σάρκα ἀντ᾽ αὐτῆς”).

---

[6] Apetenţa pentru înţelegerea extatică a lui 2, 21, în pofida literalităţii scripturale, este scăzută sau inexistentă. Dăm următoarele exemple:

Pentru J.B. Coffman, la 2, 21-22 este vorba de un *somn profund* dar, în acelaşi timp, tipologic. Despre tipologia acestui somn, acesta spune: „Somnul care cade peste Adam a fost o profeţire a morţii lui Hristos, a Dumnezeului om, pe calvar”.

Despre naşterea Evei, acesta spune: „Iar soţia lui Adam, care a fost o parte luată din el în acest somn, adică Biserica lui Iisus Hristos, soţia celui de al doilea Adam, este o prefigurare a celei luate dintr-o parte a lui Iisus Hristos”. Citaţiile sunt luate din: James Burton Coffman, *Commentaries on the Old and New Testament*, *Genesis*, 2, cf. http://www.studylight.org/com/bcc/view.cgi?book=ge&chapter=002.

Adam Clarke e de părere că în cazul lui 2, 21 avem de-a face cu un „deep sleep” („somn adânc”) şi nu cu un *swoon* (leşin) sau *ecstasy* (extaz), cf. Adam Clarke, *Commentary*, *Genesis*, 2,

apud. http://www.studylight.org/com/acc/view.cgi?book=ge &chapter=002.

John Gill vorbeşte, în acest caz, de un somn supranatural. Spun el: „a sound sleep: his senses were so locked up by it, that he perceived not anything that was done to him” (un somn adânc / deplin: simţurile sale au fost atât de închise / suspendate, încât acesta nu a sesizat nimic din ce s-a petrecut cu el”, cf. John Gill, *Exposition of the Entire Bible*,

cf. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=ge&chapter=002&verse=021.

Sfântul Ioan Gură de Aur porneşte de la textul Septuagintei comentariul său la Fac. 2, 21 [καὶ ἐπὲβαλεν ὁ Θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν ᾿Αδὰμ, καὶ ὕπνωσε, cf. Joannes Chrysostomus, *In Genesim* (homiliae 1-67), în PG 53, col. 118, apud TLG #112.53.118.22n.-#112.53.118.24n.] şi spune : „ Căci nu a căzut numai în extaz, nici într-un somn obişnuit (Οὔτε ἔκστασις μόνον ἦν τὸ συμβὰν, οὔτε ὕπνος ὁ συνήθης), ci, pentru că Înţeleptul şi meşterul Creator al firii noastre trebuia să îi scoată una din coastele lui, ca să-l facă pe el să nu mai simtă durerea…” [cf. Idem, în PG 53, col. 120, apud TLG #112.53.120.51-#112.53.120.52], vorbind astfel despre o stare suprafirească pe care o trăieşte Adam la crearea Evei.

Însă nici Sfântul Ioan nu insistă pe explicarea acestei stări suprafireşti pe care o trăieşte Adam. În traducerea românească a părintelui Fecioru, se egalizează, într-un mod inadmisibil, *extazul* cu *somnul* (cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (I)* Scrieri. Partea întâia, trad., introd., indici şi note de Pr. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 21, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 166), părintele Dumitru Fecioru explicând în nota 1, p. 166, că a preferat traducerile româneşti, care traduc pe ἔκστασις cu „somn adânc”, pentru că ἔκστασις înseamnă: „pierdere a conştiinţei, narcotizare, amorţire”, cf. Ibidem.

Însă părintele Fecioru ştia, cu siguranţă, că *extaz* înseamnă, în primul rând, *vedere dumnezeiască*, dar s-a conformat unui fel de a traduce în limba română, în care nu se urmăreşte textul Septuagintei, ci se încearcă, mai întotdeauna, o traducere melanj a Scripturii.

Tocmai de aceea cititorii obişnuiţi cu textul actual al Scripturii ortodoxe, în ediţiile ultime, sinodale, româneşti, sunt surprinşi, şocaţi de robusteţea duhovnicească a Septuagintei, pentru că noi nu am avut şi nici nu avem, cu toate încercările recente, o variantă integrală a Septuagintei, care să nu ţină cont de alte variante textuale, ci să fie o traducere, în sine, a textului.

Zidirea Evei dintr-o parte a lui Adam (cf. VUL, apare din „una din coastele lui”: „unam de costis eius”) se petrece într-o stare extatică a acestuia. Prima femeie se naşte într-o stare de mare duhovnicie a bărbatului ei şi e receptată de către el în cuvinte profetice, cf. Fac. 2, 23[7].

Din lapidaritatea textuală a versetului însă, reies lucruri capitale pentru discuţia noastră. Găsim o seamă de amănunte pe care le vom întâlni în toate contextele extatice pe care le vom analiza.

Aflăm, în primul rând, că extazul a fost la iniţiativa lui Dumnezeu şi că El a scos pe om din timp şi l-a unit cu slava Sa. Autorul direct al extazului este Dumnezeu şi cel care îl experiază este omul plin de har, adică Sfântul Adam.

Noţiunea de „somn”, care apare în acest context, nu intră în parametrii normali a ceea ce ştim noi despre somnul biologic curent, ci ne introduce în starea de ruptură experenţială, pe care o produce vederea extatică.

Extazul şi *somnul* nu sunt experienţe congruente. Extazul este o iniţiativă divină în viaţa unui om duhovnicesc, pe când somnul se înscrie în „normalitatea” condiţiei noastre post-lapsariale.

Însă somnul este o paradigmă excelentă pentru a sublinia faptul introducerii depline a celui care are un extaz, în starea de văzător a celor descoperite de Dumnezeu.

Pentru că „somn” înseamnă despărţire de ceea ce vedem în jurul nostru şi intrarea într-un alt plan de realitate personală, ὕπνος, alăturat imediat lui ἔκστασις, trebuie interpretat ca un termen de calificare a stării extatice şi nu ca o realitate *paralelă* sau *substitutivă*.

---

[7] Sfântul Ioan Gură de Aur remarcă textual acest lucru: „ căci a rostit acestea prin harul prorocesc, fiind insuflat de învăţătura Sfântului Duh”, cf. Joannes Chrysostomus, *In Genesim* (homiliae 1-67), în PG 53, col. 122, apud TLG #112.53.122.49- #112.53.122.51.

1. 2. 2. Avraam şi extazul prevestitor

Fac. 15, 12-16 ni-l prezintă pe Părintele celor credincioşi, pe Avraam, în ipostaza de mai înainte văzător al greutăţilor enorme, pe care le va suporta poporul, care va ieşi din coapsele sale.

Contextul extatic, tot la fel de lapidar ca şi precedentul, este formulat la Fac. 15, 12: „însă la asfinţitul soarelui a căzut Avram în extaz şi iată, l-a cuprins frică şi întuneric mare" („περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσεν τῷ Αβραμ καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ")[8].

Observăm în primul rând, că extazul se produce fulgerător de repede iar Avraam nu face altceva, decât să-l trăiască efectiv. El pătimeşte o schimbare interioară, care îl cutremură şi intrarea în această stare nouă de existenţă, în starea extatică, e desemnată drept „întuneric".

Noţiunea de „întuneric", ca şi cea de „somn" va fi amplu dezbătută de către Sfinţii Părinţi, ea indicând atât afundarea în lumina divină, cât şi dezlipirea de tot ceea ce înseamnă condiţie umană istorică.

Contrastul imaginal între soarele, care apune şi Sfântul Avraam, care intră în întunericul luminii divine nu e întâmplător.

Vederea extatică introduce în ambianţa veşniciei, unde nu mai e nevoie de lumina soarelui. Astrul ceresc e un tip palid, şters al luminii necreate. Apar însă multiple exagerări la nivelul înţelegerii lui φόβος, în măsura în care lumina divină este văzută ca amprentă a unei majestăţi divine deplin transcendente.

---

[8] Tot în comentariul la Facere citat anterior, Sfântul Ioan Gură de Aur revendică Fac. 15, 12 ca pe un loc extatic, despre care vorbeşte lămurit: „De aceea au căzut asupra lui şi extazul şi frică şi întuneric mare, ca prin cele făcute [cu el] să vină la înţelegerea vederii lui Dumnezeu" [„διὰ τοῦτο καὶ ἔκστασις καὶ φὸβος μέγας καὶ σκοτεινὸς ἐπιπίπτει αὐτῷ, ἵνα διὰ τῶν γινομένων εἰς αἴσθησιν ἔλθῃ τῆς τοῦ Θεοῦ ὀπτασίας"], cf. Joannes Chrysostomus, *In Genesim* (homiliae 1-67), în PG 53, 344, apud TLG #112.53.344.15-#112.53.344.17. Părintele Dumitru Fecioru traduce şi aici pe ἔκστασις cu „somn adânc", mergând pe aceeaşi idee, ca şi în cazul de la Fac. 2, 21, cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (II).* Scrieri. Partea a doua, trad. introd., indici şi note de Pr. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 22, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 43 şi n. 12, p. 43.

1. 2. 3. Moise şi experienţa slavei lui Dumnezeu

Sfântul Moise intră în prim-planul iconomiei mântuirii în momentul, când „Dumnezeu a auzit suspinul” (εἰσήκουσεν ὁ Θεὸς τὸν στεναγμὸν) [Ieş. 2, 24] poporului lui Israel, care era rob în Egipt.

Păstorul oilor a văzut pe muntele Horeb, cum un rug ardea şi nu se mistuia şi este atras de „para de foc” (φλογὶ πυρὸς), care ieşea din rug [Ieş. 3, 2].

Deşi Ieş. 3, 2 ne spune, că în această limbă de foc s-a arătat Îngerul Domnului, în v. 4 nu un Înger vorbeşte cu Moise, ci Domnul[9]. Discuţia revelaţională (Ieş. 3, 4–4, 17) a celor doi este impresionantă, ea având detalii extinse.

Când Domnul îi precizează, că El este Dumnezeul părinţilor săi (Ieş. 3, 6), Moise, conform LXX, din evlavie (εὐλαβεῖτο) a privit spre pământ înaintea Domnului (Ibidem)[10].

Starea interioară a lui Moise, atunci când Îl vede pe Dumnezeu, este una a iubirii ascultătoare şi nu a ostentaţiei. Simte că locul unde i Se arată Dumnezeu este unul sfânt şi primeşte mesajul divin cu toată răspunderea. Moise nu se consideră vrednic să conducă poporul făgăduinţelor (Ieş. 3, 11), însă Domnul tocmai acest lucru aştepta: tăgăduirea de sine a lui Moise şi punerea nădejdii numai în El.

Prin prisma revelaţiei de la Ieş. 3, 14: „Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν” [„Eu sunt Cel ce sunt”], Dumnezeul părinţilor săi nu apare ca un Dumnezeu vetust, păstrat prin inerţia tradiţiei, ci ca un Dumnezeu netrecător, puternic, impresionant, cuceritor, Care a fost şi este pentru toţi un Dumnezeu viu, un Dumnezeu, Care intră în dialog cu oamenii credincioşi şi îi îndrumă spre un anumit fel de viaţă[11].

---

[9] *Domnul*, în cuvintele Scripturii, nu este altcineva decât Dumnezeu Logosul/ Cuvântul. Prezenţa Fiului în creaţia Sa, enunţată la In. 1, 10 este confirmată de toate revelaţiile Sale faţă de Sfinţii Scripturii.

[10] Ediţiile BOR 1988 şi 2001 încurajează însă ideea de „frică” şi nu de „evlavie”. WTT mizează tot pe ideea de frică a lui Moise, care stă înaintea Domnului. VUL vorbeşte numai de ascunderea feţei, pentru a nu vedea pe Domnul, fără să sublinieze motivaţia actului făcut.

[11] În comentariul său la Pentateuh, când ajunge la textul de la Fac. 3, 14, Sfântul Beda spune: „ *A răspuns Dumnezeu lui Moise: Eu sunt*, adică Cel care am fost cu părinţii voştri; *Cel ce sunt*, adică sunt şi cu voi, pentru că *Eu sunt Cel ce sunt*, adică sunt mai înainte de veci şi voi fi. Căci *Eu sunt*, adică Fiul, *Cel ce sunt*, adică Sfântul Duh şi *Cel ce este*, adică Tatăl. [...] Pentru că *Eu sunt* în Vechiul Testament, *Care sunt* şi în Noul”, cf. Venerabilis Bedae, *In Pentateuchum Commentarii*, în PL 91, col. 295B.

Acest Dumnezeu e Cel ce Se arată şi din El iese strălucire dumnezeiască.

Dacă la Ieş. 3, 2, Dumnezeu Se arată în foc, ca să sublinieze ardoarea cu care trebuie iubit şi ascultat, la Ieş. 19, 9, Dumnezeu promite robului Său, că Se va arăta înaintea lui „ἐν στύλῳ νεφέλης" („în stâlp de nor").

„Stâlpul de nor" şi „norul luminos" sunt două descrieri extatice, fidele modului în care e văzută lumina dumnezeiască izvorâtă din Dumnezeu.

Din punctul nostru de vedere, vedeniile sunt descrieri ale realităţilor dumnezeieşti, descoperite de către Dumnezeu şi nicidecum elemente *simbolice* sau *mitice*. Tocmai de aceea analizăm toate vederile dumnezeieşti, ca legături vii, directe ale lui Dumnezeu cu oamenii şi vedem în extaz modul cel mai deplin, prin care se dobândeşte intimitatea cu Dumnezeu.

Din punerea în contrast a locurilor de la Ieş. 19, 17 şi Ieş. 19, 18 reiese, că venirea poporului să se întâlnească cu Dumnezeu şi starea lui la baza muntelui Sinai nu este identică cu starea pe vârful muntelui, unde Dumnezeu Se arată iarăşi în foc. Acolo unde Se pogorâse Dumnezeu apare foc (πυρόν) şi fum (καπνὸς) iar poporul se umple de mare uluire[12] (Ieş. 19, 18).

„Fumul", cât şi „norul" sunt elemente extatice şi nu fenomene meteorologice, ca nişte simple „exerciţii de putere" ale lui Dumnezeu, prin care să impresioneze masa de oameni de la baza muntelui. Descoperirile slavei Sale nu sunt evenimente spectaculoase ieftine, ci ele se constituie în punctări dumnezeieşti iconomice ale vieţii oamenilor şi a cursului istoriei lumii.

Dumnezeu e prezent pe muntele Sinai în faţa lui Moise, mult mai intim, în mod evident, dar este prezent şi pentru popor, este în faţa poporului, chiar dacă poporul simte intimitatea cu Dumnezeu mult mai diminuat.

Intimitatea Sfântului Proroc Moise cu Dumnezeu începe să fie dominantă din momentul Ieş. 19, 19, unde: „Μωυσῆς ἐλάλει ὁ δὲ Θεὸς ἀπεκρίνατο αὐτῷ φωνῇ" („Moise vorbea iar Dumnezeu îi răspundea cu glas").

---

[12] Ed. BOR 2001 se postează pe ideea, că oamenii erau cutremuraţi, absorbind parţial textul LXX, pe când ediţia BOR 1988 preia varianta oferită de KJV, vorbind de un cutremur puternic, ce ar fi lovit muntele Sinai.

Dumnezeu vorbeşte lui Moise cu glas omenesc şi i se adresează din lumină. Conştientizarea lui Dumnezeu nu era mediată, ci imediată, directă.

Prezenţa lui Dumnezeu era transfiguratoare pentru Moise, pentru că atunci, când a coborât din munte „δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ" (faţa îi strălucea, {îi strălucea} înfăţişarea chipului său) [Ieş. 34, 29].

Acest amănunt deschide o exegeză corectă pentru Ieş. 20, 21. Atunci când „Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ Θεός" („Moise a intrat în întunericul unde era Dumnezeu"), nu a intrat în întunericul nopţii, unde nu vezi prea bine lucrurile din jur, ci într-o intimitate şi mai mare cu Dumnezeu, pentru că acolo unde este Dumnezeu este γνόφον.

Este indubitabil, că acest γνόφον nu poate fi pus în antiteză cu *slava*, *lumina* Sa, atâta timp, cât acest *întuneric* produce în fiinţa oamenilor strălucire dumnezeiască. Remarca paradoxală a Scripturii ascunde un înţeles extatic, pentru că în locul unde intrăm la Dumnezeu nu mai suntem văzuţi de către oameni şi nu mai vedem nimic altceva decât pe El[13].

Întunericul lui Dumnezeu este lumină. Dacă Moise are liberă trecere în γνόφον, poporul, care nu îşi câştigase atâta trecere în faţa Sa, stă departe (Idem). Distanţarea fizică a poporului de munte este şi o punctare a distanţei interioare dintre ei şi Dumnezeu.

Moise nu cunoaşte logica pătimaşă a intervalului. El este în faţa lui Dumnezeu, vorbeşte cu El, fiinţa lui e plină de lumină divină, de strălucire şi poartă revelaţiile dumnezeieşti ca pe nişte amprente de neşters în fiinţa lui. De aceea face lucrurile cortului sfânt după chipul celor arătate în munte (cf. Ieş. 25, 40; 27, 8), după chipul acelora, pe care le văzuse în vedere dumnezeiască.

Moise se dovedeşte deschis cu totul lui Dumnezeu. Nu avea ceva de ascuns faţă de Dumnezeu şi de aceea şi Dumnezeu e atât de intim cu el. Moise se apropie de

---

[13] În comentariul său la întreaga Scriptură, Robert Jamieson vede în *tunetele* şi *fulgerele* din 20, 18 nişte „simboluri ale coborârii Dumnezeirii" şi nu manifestări directe ale slavei dumnezeieşti. Deşi nu acordă o realitate extatică acestui verset, el apără incognoscibilitatea fiinţei divine, spunând că „ei nu au sesizat Dumnezeirea însăşi", cf. Robert Jamieson, *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*, in „Christian Classics Ethereal Library", Ed. by Grand Rapids, p. 138, cf. http://www.ccel.org.

Domnul, vine înaintea Sa (Ieş. 24, 2), are îndrăzneala unei inimi curate, nefalsificate de vreo patimă.

După ce poporul e stropit cu „τὸ αἷμα κατεσκέδασεν” („sângele care se varsă deasupra”) [Ieş. 24, 8], nu numai Moise, ci şi Aaron, Nadab, Abiud şi cei 70 de bătrâni ai lui Israel, văd slava Domnului: „καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ἐκεῖ ὁ Θεὸς τοῦ Ισραηλ καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας Αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου καὶ ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαριότητι” („şi au văzut locul acela unde stă Dumnezeul lui Israel şi sub picioarele Lui {au văzut ceva} asemenea lucrului făcut din safir şi această vedere {avea} tăria curăţiei cereşti”) [Ieş. 24, 10].

Această vedere dumnezeiască, dacă corelăm descrierea ei cu Ieş. 24, 12, ne duce la concluzia, că nu a avut loc pe muntele Sinai, ci pe θυσιαστήριον, acolo unde, în momentul când s-a vărsat sângele tipologic, sta Domnul şi putea să fie văzut de cei curăţiţi, sfinţiţi prin el.

Evenimentul acesta extatic, petrecut într-un context liturgic, prevestea universalitatea vederii lui Dumnezeu, dacă te împaci cu Dumnezeu, prin sângele Fiului Său şi trăieşti în intimitatea ta simţirea Duhului.

Locul lui Dumnezeu este jertfelnicul, după cum fusese şi pentru Patriarhii anteriori. Jertfelnicul şi cortul mărturiei (σκηνὴ μαρτυρίου) [Ieş. 33, 7] devin locuri ale slavei Sale, pentru că acolo Se revelează Dumnezeu. Muntele acoperit de nor (Ieş. 24, 15) va deveni, în mod progresiv, cortul acoperit de nor. Dumnezeu dă legile şi rânduielile Sale pe vârful muntelui, la înălţime, pentru ca mai apoi să vină în mijlocul poporului, în comunitatea credincioşilor Săi şi să stea acolo, în faţa lor.

Slava lui Dumnezeu (ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ), care acoperă muntele Sinai e văzută, în acelaşi timp, ca nor (ἡ νεφέλη) [Ieş. 24, 15-18] şi ca foc mistuitor (πῦρ φλέγον) [Ieş. 24, 17]. Lumina divină era nor adumbritor pentru Moise şi Iosua, care se urcau în munte (Ieş. 24, 15), dar era „πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς του ὄρους” („foc mistuitor pe vârful muntelui”) înaintea fiilor lui Israel (Ieş. 24, 17).

Modul în care era resimţită lumina Sa ţinea, în mod evident, de viaţa interioară a celor care o vedeau. Descrierea scripturală a extazelor marchează şi dezvoltarea duhovnicească a celor care le-au avut.

Slava lui Dumnezeu, care apare pentru prima dată ca fiind *în nor*, în LXX, la Ieş. 16, 10, va fi evidenţiată de

Scriptură, ca prezenţă şi lucrare directă a lui Dumnezeu în lume.

Sfântul Moise stă patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi pe munte „εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης" („în mijlocul norului"), în mijlocul slavei Sale, adică în maximă intimitate cu Dumnezeu.

Proximitatea extatică însă nu este exterioară ci, paradoxal, interioară. Vedem cele ale lui Dumnezeu nu în afara noastră, ci în fiinţa noastră, în adâncul fiinţei noastre.

De aceea Moise stă pe platoul muntelui Sinai, în slava lui Dumnezeu, dar această slavă nu o percepe cu ochii fizici, ci cu inima curată de patimi.

Această δόξα τοῦ Θεου apare deodată, acolo unde există oameni pregătiţi să o vadă, cf. Lev. 9, 6-7, 23; Num. 14, 10, 22; 16, 19; 20, 6. Cele 13 citaţii ale Pentateuhului referitoare la „stâlpul de nor" sau „nor" (Ieş. 13, 21, 22; 14, 19, 24; 19, 9; 24, 16,18; 33, 9, 10; Num. 9, 22; 12, 5; 14, 14; Deut. 31, 15) se referă, în totalitate, la prezenţa slavei lui Dumnezeu în mijlocul poporului.

Stâlpul de nor stătea la uşa cortului mărturiei (Deut. 31, 15), dar umplea şi întregul cort (Ieş. 40, 34). Lumina lui Dumnezeu iradia împrejur şi cuprindea toate acolo, unde era văzută.

1. 2. 4. Faţa lui Dumnezeu şi universalitatea slavei lui Dumnezeu

Deşi Moise avea, în mod curent, acces la vederea slavei Sale, cf. Ieş. 34, 33-35 iar „ἐλάλησεν Κύριος πρὸς Μωυσῆν ἐνώπιος ἐνωπίῳ ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον” („Domnul vorbea cu Moise faţă către faţă, ca cineva care vorbeşte cu iubitul / prietenul său”) [Ieş. 33, 11], totuşi îl vedem într-o ipostază aparent *îndrăzneaţă* în Ieş. 33, 13.

El cere Domnului să i Se arate, să Se lase văzut, să Se expliciteze. Imperativul aorist al lui ἐμφανίζω, ἐμφάνισον („Arată-Te!”) ne subliniază faptul, că Moise a cerut ceva esenţial pentru cineva, care iubeşte pe altcineva: să mi se arate pe deplin Celălalt, Cel cu care vorbesc, Cel pe Care Îl iubesc.

Moise, îndrăgostitul de Dumnezeu, a cerut pe Cel pe Care Îl intuia, Îl simţea învăluit în slava Sa. Deducem de aici, că slava Domnului nu apărea pentru el, ca o lumină impersonală, rece, care nu te conectează cu nimeni, ci ca un mediu iradiant al unei persoane dumnezeieşti, a persoanei Domnului.

Textul LXX nu inoculează ideea de „faţă” în cererea lui Moise. El cere numai o revelare deplină a persoanei Sale. Însă Domnul vorbeşte de faţa Sa la Ieş. 33, 20, ca răspuns direct la rugăciunea lui Moise.

Ieş. 33, 11 indică vorbirea „faţă către faţă”, după cum am precizat anterior. Însă versetul citat chintesenţiază într-o exprimare antropomorfă relaţia extatică dintre Dumnezeu şi Proroc şi nu vorbeşte despre o relaţie de nivel mesianic.

Dacă acest lucru ar fi fost o realitate pentru Moise, dacă el ar fi văzut cu adevărat faţa Domnului şi nu lumina izvorâtă din persoana Sa, nu ar mai fi cerut, e de înţeles, ca Domnul să i Se arate şi mai clar.

Moise nu se îndoia de faptul, că slava pe care el o vedea şi pe care o vedea şi poporul este a Domnului. El nu cerea clarificări, ci dorul său nestăvilit cerea dezvăluirea deplină a persoanei Logosului dumnezeiesc.

Conform Ieş. 33, 15-16, rugăciunea lui Moise capătă noi valenţe. Dezvăluirea Domnului, vederea persoanei Lui era o necesitate practică şi nu una reflexiv-dubitativă. Moise dorea să vadă pe Cel care mergea cu ei prin pustiu şi, mai

ales, dorea ca El Însuşi, Domnul, şi nu altul, să fie Cel care îi scoate din rătăcirea lor.

Dacă Domnul era συμπορευομένου („însoţitorul / împreună mergătorul") lor [Ieş. 33, 16], atunci acest lucru însemna, că ei au găsit har înaintea Lui (Ieş. 33, 13, 16).

Domnul face precizări absolut importante în Ieş. 33, 17 pentru tema noastră şi anume: despre relaţia dintre vederea lui Dumnezeu şi intimitatea omului cu Dumnezeu. Domnul acceptă cererea lui Moise, fiindcă el a găsit har înaintea Sa.

A găsi har înaintea Lui nu înseamnă altceva decât, că el este sfânt înaintea lui Dumnezeu. Sfinţenia Sfântului Moise e dovedită de vederile cotidiene ale slavei Sale şi de faţa sa, care iradia de strălucire dumnezeiască.

Pentru că el Îl iubea pe Dumnezeu şi trăia în slava Sa şi Domnul îi spune: „οἶδά σε παρὰ πάντας" („te cunosc pe tine mai presus de toţi"). Lumina dumnezeiască este liantul dintre Moise şi Domnul şi canalul de cunoaştere reciprocă a celor doi dialogici. Dumnezeu îl cunoaşte pe Moise din el însuşi şi nu din afara lui iar Moise a intrat până în mijlocul norului dumnezeiesc, în intimitatea cea mai adâncă cu Domnul.

Relaţia de profunzime dintre Moise şi Dumnezeu e tocmai aceea, care presupune fundamentul îndrăznelii sfinte a Proorocului. Omul păcătos (după cum vedem din atitudinea poporului) îl trimite pe Sfânt la Domnul, ca să mijlocească pentru el. Moise are încredere deplină în Cel iubit. El cere lucruri uluitoare pentru ceilalţi, pentru că iubirea credinţei presupune, că nu e nimic de nerealizat la Dumnezeu.

Ne-am fi aşteptat, ca „imposibilul" cerut de către Moise să fie aspru criticat de către Domnul. Însă Domnul procedează cu totul diferit faţă de aşteptările umane: El arată toată slava Sa lui Moise, doar cu amendamentul, că faţa Lui e de nevăzut pentru un muritor (Ieş. 33, 19-20).

Ieş. 33, 20 este un loc scriptural personalist, care ne concentrează atenţia la faţa lui Dumnezeu. Domnul este Cel care îi precizează lui Moise, că iradierea slavei Sale trebuie primită, pentru că este o iradiere a persoanei Sale divine.

Însă: „οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν Μου τὸ πρόσωπον οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν Μου καὶ ζήσεται" („nu vei putea să vezi faţa Mea, căci nu poate să vadă omul faţa Mea şi să trăiască") [Ieş. 33, 20].

În opinia noastră, greutatea exegezei nu rezidă la nivelul lui πρόσωπόν, ci în forma de viitor a lui ζάω. După modul cum interpretăm pe ζήσεται aflăm, dacă vederea feţei Sale este mortală în sens fizic sau transfiguratoare în interpretare duhovnicească.

Credem, mai degrabă, că vederea feţei Sale nu este incomunicabilă, ci că ea a fost amânată pentru Sfântul Moise, pentru că ea presupunea întruparea Logosului şi îndumnezeirea omului. Moise nu vede faţa Sa, în speţă persoana Logosului, pentru că acest lucru era imposibil pentru orice creatură. Însă în cadru hristologic, Moise va vedea faţa Sa, pentru că va vedea faţa umană a Logosului întrupat.

Ieş. 33, 20 este o invitaţie la o vedere amânată, în cheie noutestamentară şi eshatologică a feţei Sale şi, în acelaşi timp, o exprimare tranşantă a non-comuniunii de fiinţă dintre Dumnezeu şi creatura Sa. Creatura nu este o extensie a fiinţei Logosului, dar slava Sa umple creaţia şi o susţine.

Faţa lui Dumnezeu, expresia concentrată a persoanei Sale, este cea care absoarbe iubirea celor credincioşi, însă ea nu este relativizată şi nici epuizată în dorinţa oamenilor de a iubi şi a cunoaşte pe Dumnezeu. Domnul este o persoană divină, Care nu Se ascunde, în mod duplicitar, sub slava Sa, ci slava Domnului este cea care copleşeşte cu totul pe om şi aceasta nu poate fi cuprinsă de el în mod deplin.

Experierea iradierii veşnice a lui Dumnezeu îl face pe Moise să constate imposibilitatea absorbţiei lui Dumnezeu în fiinţa umană, din cauza incomensurabilităţii slavei Sale şi a diferenţei radicale de fiinţă dintre om şi Dumnezeu[14].

În locul lui πρόσωπον Mου Moise vede ὀπίσω Mου („spatele Meu") [Ieş. 33, 23]. Vederea lui Dumnezeu e fugitivă, e o trecere rapidă prin faţa ochilor inimii. Însă ea este întotdeauna un dar al lui Dumnezeu, o îngăduinţă a Celui iubit, pentru cei pe care îi iubeşte.

Dacă până acum slava lui Dumnezeu a fost prezentată de către noi contextual şi, mai ales, personalizat, ea fiind experiată de către persoane intime cu Dumnezeu, există însă

[14] Fostul teolog luteran, actual convertit la Ortodoxie, profesorul K. C. Felmy, vorbind despre îndumnezeirea omului în teologia ortodoxă, spunea: „deosebirea dintre Dumnezeu şi om, dintre Creator şi creatură e asigurată de faptul, că îndumnezeirea se face prin har, iar nu prin natură", cf. Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. şi introd. de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 202.

şi indicii scripturale în Pentateuh, care vorbesc despre universalitatea prezenţei slavei Sale.

Num. 14, 21 e unul dintre aceste locuri, care creează un mare contrast între vederea lui Dumnezeu de către Moise şi poporul lui Israel şi aria de cuprindere a slavei Sale. Astfel, după ce Moise se roagă Domnului să ierte încă odată poporul şi să îi arate mila (ἔλεός) Sa [Num. 14, 19], Domnul îi revelează lui Moise acest lucru: „ζῶ Ἐγὼ καὶ ζῶν τὸ ὄνομά Μου καὶ ἐμπλήσει ἡ δόξα Κυρίου πᾶσαν τὴν γῆν” („viu sunt Eu şi viu este numele Meu şi de slava Domnului este plin tot pământul”) [Num. 14, 21].

Realitatea absolută a lui Dumnezeu nu presupune aşadar, o regionalizare a prezenţei Sale, ci slava lui Dumnezeu este peste tot pământul, pentru că El este pretutindeni. Atotpretutindenitatea lui Dumnezeu însă, nu este minimalizată, dacă se scoate în relief legătura intimă doar a unui om sau a mai multora cu Dumnezeu.

Particularizarea vederii slavei lui Dumnezeu nu exclude incomensurabilitatea ei şi nici universalitatea racordării la ea. În această perspectivă teologică, nu numai Moise putea să vadă slava lui Dumnezeu, ci toţi oamenii puteau să o vadă.

Numai că universalitatea slavei dumnezeieşti şi atotpretutindenitatea ei nu presupune, în mod automat, şi pregătirea personală de a o trăi efectiv. Moise vede pe Dumnezeu nu pentru că era un „predestinat” la acest rol, ci pentru că a vrut şi s-a făcut propriu vieţii dumnezeieşti.

Lumina dumnezeiască iradiază din Dumnezeu pretutindeni în univers, dar devine evidentă şi e trăită mai presus de fire, numai de către acela, care se face un locaş propriu revelării slavei lui Dumnezeu.

1. 2. 5. Ilie Tesviteanul şi anahoretismul extatic

Dacă Moise este un văzător de Dumnezeu în contextul instituirii Legii şi a liturgicului tipologic, adică în comunitatea liturgică a credincioşilor, Sfântul Ilie experiază slava lui Dumnezeu în singurătate, în îndepărtarea totală de oameni.

Punerea în antiteză a comunitarismului şi a anahoretismului extatic, credem noi, trebuie să expliciteze cadrul propriu de vieţuire al văzătorului de Dumnezeu şi nu presupuse diferenţe valorice, la nivel extatic, între cele două contexte experenţiale.

Vederea lui Dumnezeu nu ţine de locul în care aceasta a fost experiată. Dar, într-o abordare contextuală a experienţelor extatice ale Scripturii, anahoretismul extatic este o autentificare personală a slavei lui Dumnezeu şi nu o atestare comunitară a prezenţei lui Dumnezeu în lume.

Moise are faţa plină de lumină divină în mijlocul poporului, pentru ca acesta să fie încredinţat, că Dumnezeu e cu ei, că El este viu şi copleşitor. Ilie experiază prezenţa lui Dumnezeu şi slava Sa în muntele Horeb, pentru ca să fie încredinţat, în mod personal, că Dumnezeu nu a lăsat pe poporul Său fără Proroci şi că El are o legătură stabilă cu ei.

Dacă vederea lui Dumnezeu *de tip comunitar*, adică aceea, care vizează o întărire în credinţă a unei comunităţi de credincioşi, este o vedere extensivă, o descoperire dumnezeiască rânduită să motiveze experenţial o mulţime de oameni, vederea lui Dumnezeu *de tip anahoretic*, fiind o vedere intensivă, are rolul de a fundamenta, la nivel personal, intimitatea, plină de îndrăzneală, a celui credincios cu Dumnezeu.

Însă cele două tipuri extatice nu intră într-un sistem concurenţial şi nici nu se exclud reciproc. Moise şi Ilie văd slava lui Dumnezeu în fiinţa lor şi sunt îndumnezeiţi de către aceasta. Numai că Moise face publică această experienţă, pe când Ilie o ţine într-un cadru privat, restrâns. Dimensiunea confesivă a experienţei extatice se va dovedi foarte importantă în iconomia mântuirii şi ea se constituie în singura noastră sursă validă de studiu.

I Regi 19, 8-13 este pasajul extatic pe care vrem să îl evidenţiem din viaţa lui Ilie. Conform Vulgatei, Horeb este „montem Dei" („muntele lui Dumnezeu") [I Reg. 19, 8]

datorită vederii lui Dumnezeu, pe care Moise a avut-o acolo (Ieş. 3, 1).

În LXX, în ambele contexte extatice, nu apare acest supranume. Considerăm că prin această sintagmă Vulgata a intenţionat să se înscrie în tradiţia sublinierii toponimelor revelatorii, care este o constantă a Scripturii. Vederea lui Ilie nu este o „copie xerox” a vederii lui Moise din rugul nemistuit. Nu locul este cel care provoacă extazul, ci Dumnezeu e Cel care hotărăşte acest moment, pe măsura pregătirii interioare a celui înduhovnicit.

Ilie vede pe Dumnezeu după 40 de zile de călătorie prin pustiu, timp în care a ţinut un post istovitor. În I Regi 19, 10 apare, ca determinant pentru extazul său, râvna pe care o avea: „ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ Κυρίῳ Παντοκράτορι” („cu râvnă am râvnit pentru Domnul Atotţiitorul”).

Acestui zel îi răspunde Domnul şi îl pune să stea „ἐνώπιον Κυρίου ἐν τῷ ὄρει” („înaintea Domnului în munte”) [I Regi 19, 11].

A fi ἐνώπιον Κυρίου nu presupune simpla prezenţă a lui Ilie în munte, ci indică iubirea lui pentru Dumnezeu, râvna Sa pentru Legea lui Dumnezeu şi viaţa evlavioasă. Nu este vorba, aşadar, de o poziţionare *anatomică* în faţa lui Dumnezeu, ci de acea *deschidere totală* a fiinţei sale, a adâncului său, către trăirea slavei dumnezeieşti.

Ilie se pregăteşte de întâlnirea extatică cu Dumnezeu. Particularitatea absolută a acestui extaz este aceea că el e prezentat ca un *eveniment viitor*, când, de fapt, el fusese trăit *deja* de către Proroc (cf. I Regi 19, 11-12).

În textul de la I Regi avem o confesiune post-extatică din partea lui Ilie, prezentată, din smerenie, ca o profeţire din partea Domnul a unui extaz, pe care ar fi avut să-l trăiască în viitor. Aşa se face, că în descrierea de la I Regi Domnul apare ca Cel, Care îi destăinuie lui Ilie faptul, că această vedere pe care o va avea nu este decât o trecere a Lui prin faţa acestuia (I Regi 19, 11).Când Domnul va trece prin faţa lui în timpul extazului, şi nu fizic, prezenţa Sa va fi percepută în mai multe feluri. Însă Ilie deja trăise lucrurile pe care le descrie.

În primul rând, Ilie experiază, în mod extatic, un „πνεῦμα μέγα κραταιὸν” („vânt cu putere mare”) [v. 11]. Indubitabil, Ilie a trăit acest *vânt puternic* în duhul său şi *vântul* nu a devastat nici munţii şi nici pietrele dimprejur.

Nimeni, în afară de Ilie, nu trăieşte aceste realităţi extatice. Ele sunt realităţi ale luminii divine, trăite în fiinţa sa şi nu fenomene meteorologice cu un caracter catastrofic. Amănuntul non-prezenţei lui Dumnezeu în acest vânt puternic, la prima vedere contrastant, trebuie înţeles în cheia v. 12.

După acest πνεῦμα ameţitor urmează un συσσεισμός („un cutremur") [v. 11]. *Vântul* şi *cutremurul* de aici, ca realităţi extatice, sunt prezenţe ale lui Dumnezeu copleşitoare. Dumnezeu este prezent în aceste realităţi extatice. Şi focul (πῦρ) de la v. 12 este tot o realitate a slavei Sale. Însă aceste trei prezenţe ale slavei Sale: *vânt*, *cutremur* şi *foc* nu sunt la nivel personal (tocmai aceasta este rezolvarea dilemei) atât de liniştitoare, ca acea „φωνὴ αὔρας λεπτῆς" („adiere de vânt lin / subţire"), în care este Domnul.

Domnul este simţit, în totala Sa bunătate şi iubire, când slava Sa este experiată ca linişte, ca încântare, ca fragilitate abisală. Tocmai de aceea El este „numai" în αὔρας λεπτῆς, pentru că aceasta este cea mai apropiată şi suportabilă prezenţă a Sa.

Însă această „restricţionare" din vv. 11-12 a prezenţei lui Dumnezeu nu trebuie să ne ducă la ideea, că vederea lui Dumnezeu exclude diversitatea realităţilor extatice. Lumina divină este amplă în forme, dar corespondenţa realităţilor extatice cu lucrurile umane nu temporalizează extazul, ci indică necuprinderea realităţilor extatice.

Vântul, *cutremurul*, *focul* şi *adierea lină* au fost realităţi, văzute în extaz, de Sfântul Proroc Ilie, dar nu au avut materialitatea pe care noi o cunoaştem sau am vrea să o aibă această descriere extatică scripturală. Discutarea extazelor într-o ierminie *simbolică* sau, şi mai grav, *creaturală* nu are nimic de-a face cu un demers teologic, pentru că se neagă caracterul strict duhovnicesc al extazului. Tot ce a văzut Ilie din slava lui Dumnezeu a văzut în duhul său şi nu în natura din jur.

Gestul său, acela de a-şi acoperi faţa cu mantia (v. 13) e o consecinţă directă, normală a evlaviei imense pe care o trăieşte după acest extaz. El nu îşi acoperă ochii, ca şi când ar fi văzut în mod fizic realităţile despre care am vorbit, ci avem prezentată aici atitudinea lui post-extatică, adică starea unui om plin de evlavie în faţa lui Dumnezeu, care se simte nevrednic de vederea slavei Sale.

Versetul final al pasajului analizat vorbeşte de consecinţele interioare ale vederii lui Dumnezeu. Vederea lui Dumnezeu nu te lasă la fel, ci viaţa de după aceasta este cu totul diferită.

1. 2. 6. Luarea la cer a lui Ilie şi realitatea trupului îndumnezeit

Nu putem explica din punct de vedere teologic vederea lui Dumnezeu, dacă aceasta nu aduce transformări importante în fiinţa trăitorului ei. Vorbim de un extaz valid atâta timp, cât acesta pnevmatizează fiinţa umană şi nu o intoxică cu porniri pătimaşe.

Intimizarea cu Dumnezeu, care se face prin vederea slavei Sale, îl face pe om să fie propriu trăirii / experierii celor dumnezeieşti, fără ca omul să iasă din statutul său creatural.

Însă vederea slavei Sale, deşi nu ne transformă în fiinţe pur spirituale sau nu ne anihilează ontologic, duce la o transformare integrală a umanului, la o transparentizare şi transfigurare a noastră în lumina dumnezeiască.

Acest proces divino-uman al penetrării noastre de slava lui Dumnezeu poate atinge cote maxime, până într-acolo, încât umanitatea noastră poate deveni plină de lumină dumnezeiască şi poate intra deplin în lumina divină, dezlipindu-se de condiţia temporală pe care o trăise până atunci.

Cap. 2 din II Regi e pasajul vechitestamentar cel mai elocvent în a dovedi realitatea îndumnezeirii omului, dar şi procesualitatea ei. Îndumnezeirea omului nu apare aici ca o harismă exterioară primită instantaneu şi discreţionar din partea lui Dumnezeu, ci e înţeleasă drept un proces intim, de lungă durată, conştientizat de cel în cauză, adică de Sfântul Proroc Ilie.

II Regi 2, 1 e o introducere lapidară, care dezvăluie evenimentul central al capitolului şi anume luarea / ridicarea la cer a lui Ilie. Domnul este Acela, Care îl va lua pe Ilie la cer „ἐν συσσεισμῷ"[15] [„în vârtej de vânt"]. Expresia în cauză nu vrea să explice, decât repeziciunea evenimentului ca atare şi forma sub care a fost văzută, de către Elisei, acea lumina divină, în care a fost înălţat Ilie la cer.

Un vârtej obişnuit e scos din ecuaţie de vv. 17-18. Cincizeci de bărbaţi îl caută pe Ilie, cel înălţat de

---

[15] Am folosit aici a doua semnificaţie a lui συσσεισμός. Cuvântul înseamnă în principal: „cutremur de pământ", dar are şi semnificaţia de: *vârtej de vânt*, *vifor*, *vijelie*.

Dumnezeu la cer, timp de trei zile şi nu dau de urma lui (v. 17).

Când s-au întors în Ierihon la Elisei şi îi spun că nu l-au găsit, Elisei le răspunde calm, printr-o întrebare: „οὐκ εἶπον πρὸς ὑμᾶς μὴ πορευθῆτε” („nu v-am spus să nu vă duceţi?”) [v. 18].

Prorocii din Ierihon crezuseră iniţial, că Duhul Domnului l-a fi luat şi aruncat pe Ilie în râul Iordan, pe vreun munte sau deal (vv. 15-16). Ideea lor nu era nicidecum nebunească, atâta timp cât ei, ca Proroci ştiau, că Sfântul Duh, Πνεῦμα Κυρίου (v. 16), îi ridica într-o clipă dintr-un loc şi îi transmuta acolo, unde era nevoie de ei.

Aceste călătorii rapide, provocate de Sfântul Duh, mai presus de înţelegerea umană erau „obişnuite” pentru ei. Numai că aici, nu mai era vorba de aceeaşi lucrare harică, a transmutării imediate a fiinţei umane înduhovnicite într-un alt loc, ci de una mult mai personalizatoare a Sfântului Duh.

Ilie nu este transmutat într-un loc temporal, ci el e luat / ridicat de Sfântul Duh, e învăluit de lumina dumnezeiască in integrum. El intră, ca o persoană deplin înduhovnicită, transfigurată, în slava lui Dumnezeu, demonstrând prin această intrare în slava lui Dumnezeu, că istoria şi veşnicia nu sunt realităţi paralele ci unele, care se intersectează, care se interpenetrează.

Slava lui Dumnezeu apare, deopotrivă, ca cea care îndumnezeieşte pe Ilie, care îl face în stare de o asemenea viaţă cerească şi de care el era deplin conştient, dar şi un mod de viaţă mai presus de istorie, unde Ilie intră, ca să se bucure de intimitatea deplină cu Dumnezeu, fără ca să fie absorbit în fiinţa lui Dumnezeu şi fără ca existenţa în slava lui Dumnezeu să fie monotonă, plictisitoare.

Ilie se mută din Ghilgal în Betel (vv. 1-2), din Betel în Ierihon (vv. 2-5), de la Ierihon la Iordan (vv. 5-7), trece în mod minunat Iordanul (v. 8) şi, dincolo de Iordan, se petrece înălţarea sa la cer (v. 11-12).

În tot acest timp el ştia, că se va petrece acest eveniment capital în viaţa sa. Tocmai de aceea Ilie vrea să scape de Elisei, pentru că dorea să fie singur, când Domnul îl va lua la El. Elisei ştia şi el, că Ilie va fi luat de către Dumnezeu iar fiii Prorocilor din Betel şi Ierihon i-au confirmat şi ei acest fapt.

Cu toţii erau informaţi de către Duhul Domnului despre mutarea lui Ilie şi, mai mult decât atât, fiii Prorocilor

din Betel îi spun lui Elisei, că acest eveniment se va petrece „astăzi” (σήμερον, v. 3).

Răspunsul lui Elisei nu trebuie nici el să ne surprindă (v. 3). El ştia, că Domnul Îl va ridica pe Ilie (după cum îi spun în două rânduri şi fiii Prorocilor, cf. vv. 3 şi 5) „deasupra capului” (ἐπάνωθεν τῆς κεφαλῆς) său, dar iubirea lui aprinsă pentru Ilie îl face să stăruie pe lângă acesta, ca să fie martorul evenimentului extraordinar, care avea să se petreacă cu învăţătorul său.

Ilie îi spune, în mod criptic, lui Elisei, că Domnul îl trimite într-o cetate sau într-alta (vv. 2, 4, 6). Prin gura teologică şi plină de dragoste a Sfântului Elisei, Dumnezeiescul Ilie e mărturisit drept un om cu „suflet viu” (ζῇ ἡ ψυχή, cf. Ibidem), un slujitor adevărat al Domnului Celui Viu (ζῇ Κύριος, cf. Ibidem).

Viaţa lui Dumnezeu, atestată prin realitatea slavei Sale, este aceea, care face din Ilie un om cu suflet viu, un om viu, plin de adevărata viaţă. „Viaţa” lui Ilie este iradierea vieţii lui Dumnezeu, este îndumnezeirea lui, pentru a fi propriu vieţii lui Dumnezeu, existenţei cereşti. Elisei nu putea să vadă în Ilie viaţa lui Dumnezeu, dacă nu ar fi fost aceasta şi în fiinţa lui. Şi Elisei şi fiii Prorocilor trăiau viaţa lui Dumnezeu şi tocmai de aceea o descopereau sau li se descoperea de către Dumnezeu prezenţa ei în alţii.

Ilie nu poate să respingă înflăcărarea dragostei lui Elisei, şi, cu toate insistenţele sale, acesta rămâne cu el. Slava lui Dumnezeu din Ilie se imprimă şi în îmbrăcămintea şi obiectele ce le avea cu el. Tocmai de aceea pielea de oaie (μηλωτὴν, v. 8), cu care se acoperea, împarte apa Iordanului în două, ca şi toiagul lui Moise odinioară (Ieş. 14, 16).

Trebuie să remarcăm faptul, că Ilie îi dezvăluie lui Elisei luarea lui de pe pământ, tocmai după ce ambii trec Iordanul (v. 9). Iubirea lui Ilie pentru ucenicul său transpare şi ea cu putere în acest context, pentru că îl lasă pe Elisei să ceară ceva de la el, înainte de a fi luat la cer. Sfântul Ilie e conştient că harul lui Dumnezeu este în el şi că el a ajuns la un grad de înduhovnicire, care îi permite să vorbească în mod deschis lui Elisei, despre intimitatea lui cu Dumnezeu. Elisei nu cere în acea clipă sublimă nimic rudimentar, ci numai să aibă, în mod îndoit, harul învăţătorului său (Ibidem).

Versetul al 10-lea ne pune în faţa unui amănunt marcant pentru tema noastră. Elisei va primi şi mai mult har

de la Dumnezeu, dacă va fi în stare să vadă luarea lui Ilie la cer. Vederea pe care i-o cere Ilie lui Elisei nu e nicidecum oculară iar primirea îndoită a harului nu vine de la Ilie, ci de la Dumnezeu. Dar, dacă Elisei va fi în stare să vadă această dumnezeiască ridicare a lui Ilie de pe pământ, atunci şi el este plin de bogăţia harului dumnezeiesc şi va primi şi mai mult har, prin rugăciunea şi mijlocirea lui Ilie, învăţătorul său.

Elisei e pus în faţa faptului de a vedea pe un alt om plin de slava lui Dumnezeu, după cum poporul îl vedea pe Moise. Numai că Elisei trebuia să vadă pe un om îndumnezeit, care nu mai rămânea printre oameni, ci era luat de Dumnezeu la El.

Luarea lui Ilie la cer nu apare aici ca o operaţie spectaculoasă sau ca un lucru necesar din partea lui Dumnezeu, ci ca o parte „firească" a procesului de îndumnezeire pe care îl trăise Ilie.

Ilie s-a umplut de harul lui Dumnezeu şi s-a îndumnezeit continuu nu pentru ca să rămână în istorie, ci pentru ca să intre cu totul, cu trup şi suflet, în slava lui Dumnezeu. Traiectoria fiinţei umane nu este blocată şi nici segmentată de moarte, ci se descoperă a fi o viaţă înveşnicită în veşnicia luminii dumnezeieşti.

Luarea lui Ilie la cer se face în mod spontan dar într-un cadru de mare intimitate cu Elisei. Ei mergeau şi vorbeau în acelaşi timp (v. 11). Şi, deodată, Elisei vede, în mod duhovniceşte, un car de foc (ἅρμα πυρὸς) şi cai de foc (ἵπποι πυρὸς), care trec prin mijlocul celor doi şi îl ridică pe Ilie, în vârtej de vânt, la cer (Ibidem).

Elisei vede duhovniceşte concreteţea slavei dumnezeieşti, care se apropie de Ilie şi îl răpeşte de lângă el. Acesta vede, cum se înălţa Ilie şi se pomeneşte strigând către părintele său, care se lua de la el. Înălţarea era reală şi deplină în acelaşi timp. Carul şi caii de foc nu se mai văd la un moment dat şi nici Ilie. Intrarea lui Ilie în veşnicie (v. 12) e tot una cu faptul, că Elisei nu a mai văzut nimic din această mutare dumnezeiască.

Elisei nu rămâne nedumerit de evenimentul la care tocmai participase. Gestul său, acela de a-şi sfâşia în două veşmintele (Ibidem), nu a fost unul de disperare, ci, dimpotrivă, de mare iubire, pentru că a văzut cum arată omul adevărat, omul îndumnezeit deplin şi acest om era tocmai acela, care plecase de lângă el şi care vorbise cu el,

cu puţin timp înainte. Se simţea nevrednic în faţa acestui om care era părintele său.

Dacă fiii Prorocilor îl numeau pe Ilie domnul/stăpânul (κύριόν) lui Elisei, atâta timp cât el era pe pământ, instinctiv, la înălţarea sa la cer, Elisei îl strigă: „πάτερ” (Părinte!).

Ilie devine Părintele lui Elisei, apărătorul vieţii sale sau acesta conştientizează, în mod deplin, rolul jucat de Ilie în viaţa sa, atunci când Ilie este primit de Dumnezeu în veşnicie. Elisei vede pe Părintele său înălţându-se la cer şi ştie că această înălţare reprezintă confirmarea imbatabilă a sfinţeniei sale.

Domnul ridică un Sfânt la cer, un om care s-a intimizat deplin cu El iar umanul apare drept un mediu propriu iradierii slavei lui Dumnezeu.

1. 2. 7. Templul plin de slava lui Dumnezeu

Dacă în cazul lui Moise, cortul mărturiei era locul unde Dumnezeu sălăşluia sau Îşi arăta prezenţa Sa (Lev. 9, 23-24), mutarea chivotului Legii în templul zidit de Solomon nu înseamnă decât o mutare a locuinţei lui Dumnezeu într-un spaţiu mult mai impozant.

Această nouă spaţializare liturgică a prezenţei lui Dumnezeu, ca de altfel şi prima, în speţă cortul mărturiei, era o iniţiativă divină şi nu umană, cf. II Sam. 7, 7, 12-13; III Regi 5, 5; 6, 12-13[16]. Domnul îi promite lui David, că fiul său va ridica acest templu iar lui Solomon îi spune, cf. VUL: „habitabo in medio filiorum Israhel et non derelinquam populum meum Israhel" („voi locui în mijlocul fiilor lui Israel şi nu voi părăsi / uita / neglija pe poporul Meu Israel") [I Regi 6, 13].

Templul lui Solomon este mediul în care Dumnezeu Se manifestă, este „οἶκον κυρίου" („casa Domnului", cf. I Regi, 8, 1, LXX,), este locul unde El se face evident în mod plenar în faţa poporului. Evidenţa lui Dumnezeu în templu nu înseamnă o îngustare, o restricţionare a prezenţei lui Dumnezeu în lume, ci, dimpotrivă, o maximă apropiere de cei care cred în El, un loc de întâlnire a lui Dumnezeu cu oamenii, pe care Dumnezeu l-a girat în mod efectiv.

Solomon aduce chivotul legământului Domnului din Sion, împreună cu toate lucrurile din cortul mărturiei şi cu cortul însuşi (I Regi 8, 1-4). Asistăm în I Regi 8, 1-9 la o mutare plină de evlavie a cortului în templu.

Deşi templul primeşte în sine tot ce însemna cortul mărturiei (τὸ σκήνωμα τοῦ μαρτυρίου) [I Regi 8, 4], templul nu devine mai puţin tipologic decât cortul. Templul este tot o prefigurare a trupului mistic al lui Hristos[17] sau a intimităţii depline a omului cu Dumnezeu.

Slava lui Dumnezeu se manifestă în templu la finalul mutării cortului, ca o garantare a faptului, că Dumnezeu dorise acest lucru. Când preoţi, care aduseseră chivotul, ies

[16] Cf. ed. BOR 1988.

[17] Într-un comentariu tipologic şi duhovnicesc de multă acrivie, Fericitul Beda spunea, că templul zidit de Solomon era un chip al „Sfintei Biserici universale" [sanctae universalis Ecclesiae], cf. Venerabilis Bedae, *Epistola ed Eumdem Accam, De templo Solomonis*, in PL 91, col. 737C.

afară din templu, „ἡ νεφέλη ἔπλησεν τὸν οἶκον” („un nor a umplut templul”) [I Regi 8, 10].

Slava lui Dumnezeu, văzută ca nor de lumină, umple întregul templu, îl inundă[18]. Sfinţenia templului este consecinţa directă a slavei lui Dumnezeu şi ea se păstrează atâta timp, cât Dumnezeu doreşte să se manifeste în acesta.

Iniţiativa este în mod deplin a lui Dumnezeu şi slava Sa îi copleşeşte pe preoţi, care nu mai pot să liturghisească din cauza ambundenţei sale (I Regi 8, 11). Norul care umple templul este „δόξα Κυρίου” („slava Domnului”) [Ibidem] şi nu un banal *fenomen atmosferic*.

Cuvintele lui Solomon de la III Regi 8, 12, cf. ed. BOR 1988, susţin caracterul extatic al norului, care este văzut de către toţi preoţii la inaugurarea templului: „Dominux dixit ut habitaret in nebula” („Domnul a spus că locuieşte în nor”[19], cf. VUL).

Norul sau *întunericul* unde locuieşte Dumnezeu este una dintre expresiile transcendenţei lui Dumnezeu, vizavi de puterea scăzută a oamenilor de a defini realitatea personală a lui Dumnezeu şi legătura lor cu Dumnezeu. Dumnezeu, spune Solomon, nu este în nor, ci dincolo de nor sau de întuneric şi El este doar intuit, simţit într-un anume grad, care copleşeşte pe cei credincioşi.

Din faptul, că Dumnezeu umple templul şi că preoţii experiază slava lui Dumnezeu se înţelege, că Dumnezeu nu este inabordabil. Însă El este intimizabil, în afara oricărei mărginiri sau conceptualizări umane. Dumnezeu şi realitatea Sa nu sunt epuizate la nivel cognitiv, ci sunt numai indicate.

Întunericul lui Dumnezeu este lumină copleşitoare, este iradiere plenară a vieţii netrecătoare a lui Dumnezeu, este ceva din Dumnezeu, care atinge persoana umană şi o face să fie proprie lui Dumnezeu. Întunericul dumnezeiesc umple pe om de cunoaştere şi nu îl videază mintal sau emoţional de orice urmă de înţelegere a unirii noastre cu el.

Sfântul Solomon exprimă transcendenţa lui Dumnezeu fără ca să diminueze cu ceva caracterul imanent al prezenţei lui Dumnezeu în lume. Slava care a umplut

---

[18] În comentariul Fericitului Beda la Regi, acesta identifică *norul*, care a umplut templul lui Solomon, de la I Regi 8, 10 cu *slava lui Dumnezeu*, aducând garanţie pentru acest fapt Lc. 2, 14, cf. Venerabilis Bedae, *Quaestiones super libros Regum*, în PL 93, col. 445C.

[19] Cf. DLR, p. 858 : *nebula*, *ae* înseamnă: *negură*, *ceaţă*, *nor*, *întuneric* etc. Aici am optat pentru „nor”, ca să fie în tandem cu νεφέλη de la I Regi 8, 10, cf. LXX.

templul este a lui Dumnezeu şi ea nu se materializează prin epifania ei ci se dăruie oamenilor spre sfinţirea lor.

Apariţia slavei lui Dumnezeu nu L-a făcut pe Dumnezeu prizonierul lumii noastre, ci ne-a dezvăluit prezenţa energetică a lui Dumnezeu, prin care se lasă cunoscut şi iubit de către cei credincioşi.

1. 2. 8. Prezenţa slavei lui Dumnezeu în Psalmi

Cartea Psalmilor nu ne oferă confesiuni standard ale extazelor dumnezeieşti, ci prelucrări teologice ale experienţelor extatice. Întregul text scriptural este întreţesut cu remarci experenţiale, nefiind deloc neglijabile cele referitoare la *slava* şi *prezenţa lui Dumnezeu* în lume.

Slava lui Dumnezeu e văzută de David şi de ceilalţi autori ai Psalmilor şi ea este mărturisită, ca o realitate pe care şi-au impropriat-o, care le aparţine, dar care nu se transformă în ceva material în fiinţa lor, ci e lucrarea lui Dumnezeu, care străluceşte în fiinţa lor în mod cotidian.

Tocmai de aceea Domnul este „δόξα μου" („slava mea")[20] [Ps. 3, 4, cf. LXX[21]] şi aude pe Proroc „din muntele cel sfânt al Lui" (Ps. 3, 5/ Ps. 14, 1; 47, 2; 98, 9). Muntele, expresie a transcendenţei divine[22], nu este o piedică pentru a fi auzit, dacă I te rogi lui Dumnezeu. Dumnezeu aude pe cei de jos, chiar dacă locuieşte întru cele înalte.

Lumina lui Dumnezeu se scrie pe faţa omului, se întipăreşte în mod evident în om, pentru ochii duhovniceşti: „ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου Σου Κύριε" („s-a scris peste noi lumina feţei Tale, Doamne") [Ps. 4, 7].

Faţa lui Dumnezeu iradiază slava Sa (Ps. 43, 4) şi ea se imprimă în fiinţa noastră. Însă slava Sa este mai presus de ceruri (Ps. 8, 2), aparţine veşniciei şi nu temporalităţii. Μεγαλοπρέπεια lui Dumnezeu, *măreţia lui Dumnezeu* este incalificabilă în comparaţie cu lumea creată.

Raritatea acestui substantiv în LXX (apare de cinci ori în Psalmi şi de şase ori în LXX) indică faptul, că realitatea lui Dumnezeu depăşeşte orice denotaţie umană. Omul credincios experiază prezenţa lui Dumnezeu, dar nu o poate defini, nu o poate mărturisi deplin în termeni umani.

Domnul locuieşte în Sion (Ps. 9, 12; 19, 3; 25, 8; 47, 3; 75, 3 etc.) dar templul Său cel sfânt şi tronul Său sunt în cer (Ps. 10, 4; 17, 7; 19, 3, 7; 23, 3; 27, 2; 32, 14; 67, 6 etc.).

---

[20] Apare de 16 ori în textul LXX substantivul δόξα la N. şi de 22 de ori la Ac. şi majoritatea apariţiilor textuale ale acestuia au conotaţii extatice.

[21] Vom da toate trimiterile la Psalmi din această secţiune după LXX.

[22] De aceea Sfântul Vasile cel Mare scria în comentariul său la Psalmi: „Muntele acela este ţara cea mai presus de cer, ţara cea strălucită şi luminoasă" a Împărăţiei Sale, cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*. Scrieri. Partea I, trad., introd., note şi indici de Pr. D. Fecioru, în col. PSB vol. 17, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 207.

Cele două afirmaţii nu se exclud reciproc. Domnul locuieşte, prin slava Sa, în mijlocul poporului lui Israel şi luminează ochii oamenilor (Ps. 12, 4; 26, 1; 33, 6). Ps. 14, 2-3 şi 23, 4-6 arată condiţiile interioare cerute celui, care vrea să locuiască în muntele lui Dumnezeu (Ps. 14, 1; 23, 3).

Numai cel Sfânt va locui în muntele cel sfânt al lui Dumnezeu. Urcarea în muntele Său nu presupune diletantismul moral şi nici lipsa de intimitate cu Dumnezeu, ci asceza cea mai directă, căreia Dumnezeu îi răspunde prin arătarea slavei Sale.

Vederea lui Dumnezeu apare în Ps. 15, 8 ca o experienţă neapărată. Sfântul David vede mai înainte pe Domnul ca să nu se clatine în credinţa şi viaţa lui: „προωρώμην τὸν Κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός ὅτι ἐκ δεξιῶν μού ἐστιν ἵνα μὴ σαλευθῶ" („am văzut mai dinainte pe Domnul în faţa mea, fiindcă este la dreapta mea, ca să nu mă clatin").

Vederea lui Dumnezeu i-a adus cea mai intensă certitudine interioară şi aceasta l-a făcut să treacă cu bine prin toate ispitele şi necazurile acestei vieţi.

Urmările extazului său sunt bucuria şi veselia inimii şi multă nădejde de mântuire (Ps. 15, 9). Trupul lui David este atins de slava lui Dumnezeu şi el înţelege că şi trupul său va avea parte de nestricăciune, de neputrezire (Ps. 15, 10), dacă s-a făcut intim cu Dumnezeu.

El a înţeles „ὁδοὺς ζωῆς" („căile vieţii") [Ps. 15, 11], ce să facă ca să simtă viaţa lui Dumnezeu. Viaţa lui plină de sfinţenie îl va duce la acea clipă, în care se va umple de fericire la vederea feţei Sale (Ibidem). Umplerea de fericire a lui David e rezervată unui viitor, *deja văzut* duhovniceşte de către el şi nu a unuia *imaginat*.

Vederea feţei Domnului e o săturare de „bucurii veşnice" (τερπνότητες τέλος) [Ibidem]. Ps. 16, 15 vorbeşte de o săturare de slava lui Dumnezeu în extaz. Viitorul lui χορτάζω şi a lui πληρόω, folosit în contexte experenţiale, desemnează starea de fericire deplină a celor, care vor vedea slava lui Dumnezeu, cf. Ps. 15, 11; 16, 15; Ps. 103, 13, 16.

Oamenii Sfinţi vor fi plini de slavă dumnezeiască, îşi vor sătura dorul de Dumnezeu văzând slava Lui. Saţietatea vederii lui Dumnezeu e una ontologică şi nu digestivă. Sfinţii vor fi plini de lumina lui Dumnezeu şi vor sta în lumina Sa pentru veşnicie.

Tocmai de aceea vederea feţei Domnului e o împlinire totală a dorului celor Sfinţi de a vedea pe Dumnezeu şi de a trăi cu El pentru totdeauna.

În Ps. 17, 9 slava Domnului este văzută ca pară / flamă de foc şi fum, atunci când El se mânie[23]. Mânia (ὀργή) dumnezeiască este ca nişte „cărbuni aprinşi", care ies de la El (Ibidem). Vorbind de iconomia Logosului dumnezeiesc, David Îl arată pe Domnul, Care S-a coborât plecând / înclinând cerurile, ca pe Cel care are „întuneric sub picioarele Lui" („γνόφος ὑπὸ τοὺς πόδας Αὐτοῦ") [Ps. 17, 10]. În Ps. 96, 2 apare *norul* (νεφέλη) şi *întunericul* (γνόφος), care sunt împrejurul Lui.

Întunericul de unde iese Domnul, transcendenţa Sa personală absolută nu poate fi percepută de către creaturi, ci persoana Sa este vizibilă pentru noi, numai când El Se coboară la noi ca Dumnezeu şi om. Întunericul slavei divine e Cel care înconjoară fiinţa lui Dumnezeu din veşnicie.

Tocmai de aceea acest γνόφος / σκότος este ascunzişul lui Dumnezeu, este locul mai presus de orice vizibilitate şi înţelegere, unde locuieşte Dumnezeu, cf. Ps. 17, 12.

Împrejurul lui este cortul Său (Ibidem), adică trupul pe care îl va primi din Prea Curata Fecioară. Sintagma „σκοτεινὸν ὕδωρ" („apă întunecoasă") [Ibidem] desemnează însăşi modul de percepere personală a harului, care este evident interior pentru cel, care îl experiază, dar care nu are nicio transparenţă pentru cineva neduhovnicesc.

Τηλαυγήσις, strălucirea, cea care iese dinaintea Domnului (Ps. 17, 13) este întunecimea din jurul Său. Lumina Sa luminează însă întunericul interior al omului (Ps. 17, 29). Întunericul lui Dumnezeu este lumina care inundă, în extaz, pe cel credincios.

Dar „δόξαν Θεοῦ" („slava lui Dumnezeu") [Ps. 18, 2], aşa cum am precizat într-o secţiune anterioară, nu este sesizată numai la nivel uman, ci ea cuprinde întreaga creaţie[24].

Din cauza acestui fapt, creaţia ne relatează, în mod bogat, despre prezenţa slavei lui Dumnezeu. Puterea (δύναμις) lui Dumnezeu [Ps. 20, 2, 14; 53, 3; 58, 12, 17; 53,

---

[23] A se vedea şi Ps. 49, 3; 96, 3 unde focul este desemnat drept cel ce arde înaintea Lui, a Celui care va veni.

[24] A se vedea şi Ps. 56, 6, 12; 71, 19; 96, 6; 107, 6.

3 etc.] este lumina Sa şi ea este viaţa adevărată a omului, cf. Ps. 21, 30.

Numirile lui Dumnezeu, care îmbracă valenţe extatice sunt şi ele deosebit de elocvente. Pe una dintre ele o găsim în mod excedentar în Ps. 23,7, 8, 9, 10**, cât şi în Ps. 28, 3, unde Domnul este mărturisit ca „Împăratul slavei"(„ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης").

Dar „Împăratul slavei" este şi „Dumnezeul adevărului" („ὁ Θεὸς τῆς ἀληθείας") [Ps. 30, 6], cât şi „Cel Preaînalt" (Ps. 49, 14; 76, 11; 77, 17; 91, 2 etc.). Slava lui Dumnezeu nu cuprinde ceva neadevărat, ci ea ne arată adevărurile realităţilor veşnice, pentru că e mai presus de orice înţelegere umană sau angelică.

Sfinţii sunt acoperiţi în ascunsul feţei Domnului (Ps. 30, 21) şi văd faţa Domnului (Ps. 41, 3; 66, 2; 79, 4, 8; 88, 16). Acolo este „izvorul vieţii" („πηγὴ ζωῆς) [Ps. 35, 10][25] şi numai prin lumina dumnezeiască vedem cele ale luminii lui Dumnezeu (Ibidem; 55, 14).

Dar Sfinţii văd pe Dumnezeu încă de aici, pentru că frumuseţea lui Dumnezeu se manifestă, cf. Ps. 49, 2; 62, 3; 64, 5; 75, 5; 92, 1.

Vedem încă de aici lumina lui Dumnezeu, pentru ca sa ajungem în locaşul ceresc al lui Dumnezeu, unde e veselie veşnică (Ps. 86, 7). De aceea σωτηρία, mântuirea / salvarea/ izbăvirea[26] noastră este sinonimă cu veselia veşnică, cu locuirea veşnică în slava lui Dumnezeu şi nu trebuie receptată ca o favoare temporară a lui Dumnezeu, faţă de o anumită persoană sau comunitate de oameni credincioşi.

---

[25] Cartea Psalmilor insistă asupra caracterizării lui Dumnezeu ca *Dumnezeu viu*, ca Dumnezeu care Îşi manifestă viaţa cu putere înaintea oamenilor şi Care intră în viaţa oamenilor ca întărire, ca putere, ca frumuseţe. A se vedea: Ps. 72, 26; 83, 3; 89, 14; 96, 11; 117, 17.
Însă percepându-L pe Dumnezeu în intimitatea lor, oamenii îşi dau seama, că El a fost dintotdeauna fundamentul, tăria, izvorul vieţii lor. Experienţa duhovnicească nu crează o legătură cu Dumnezeu de la o a numită vârstă, ci conştientizează faptul, că fiecare dintre noi avem o relaţie cu Dumnezeu de dinainte de a ne naşte, din veşnicie, că Dumnezeu ne-a dorit şi ne susţine existenţa dintotdeauna.

[26] Trebuie să remarcăm faptul că expresia „Dumnezeul mântuirii mele" (Ps. 17, 47; 50, 16; 67, 20; 84,5; 87, 2; 94, 1) e proprie cărţii Psalmilor. Ataşamentul deplin de Dumnezeu, iubirea deplină pentru El nu se exprimă decât în termenii veseliei veşnice, a vieţii neîncetate cu El.
Mântuirea noastră este o iluzie, dacă înseamnă „o pagină memorabilă de istorie", ca în cazul marilor oameni ai culturii şi ai ştiinţei sau o iniţiere într-un grup ezoteric, cu orientări non-transcendentale. Numai existenţa veşnică, trăită în deplină fericire dumnezeiască poate fi numită *mântuire*, pentru că înseamnă delimitare de tot ceea ce a bruscat şi îndurerat fiinţa umană, în condiţia ei istorică.

Mântuirea este trăirea bucuriei, a veseliei lui Dumnezeu încă de aici, care se va permanentiza după adormirea noastră şi trecerea noastră la Dumnezeu.

1. 2. 9. Dumnezeu vorbeşte lui Iov din furtună şi nor

Sfântul Iov este παιδός (Iov. 1, 8), robul / fiul lui Dumnezeu, care poate îndura răzbunarea demonilor în fiinţa lui[27]. El rabdă, suportă fără cârtire chinurile sale fizice şi duhovniceşti, care sunt pentru sfinţenia vieţii lui şi nu pentru acte de nedreptate. Prietenii lui caută o explicaţie morală pentru cataclismele personale suferite de el[28], dar Iov îşi apără starea de har a vieţii sale[29].

Capitolul al 38-lea comută *dilema* suferinţei lui Iov în plan divin, pentru că Dumnezeu Însuşi e Cel care intră în cadru şi dă rezolvarea ei.

Dumnezeu răspunde lui Iov[30]. Iov 38, 1 enunţă faptul, că Dumnezeu îi răspunde din „λαίλαπος καὶ νεφῶν" („furtună / vijelie şi nor")[31], cf. LXX. Ambele elemente sunt realităţi extatice, văzute întru Duhul[32]. Dumnezeu e auzit în extaz de Iov iar locurile de la 38, 2-39, 30; 40, 2-41, 34; 42, 7-8 nu sunt expozeuri literare, cu caracter dogmatico-moral, ci detalieri revelaţionale, sunt ceea ce a auzit Iov de la Domnul în descoperire dumnezeiască.

Suferinţa sa apare ca voinţă / sfat / iconomie a lui Dumnezeu în 38, 2. Domnul îi vorbeşte despre măreţia Sa, a lucrărilor Sale în lume, ca să-l facă pe Iov să vadă, *de deasupra*, suferinţa sa, în raport cu *logica* lui Dumnezeu,

---

[27] Cf. Matthew Henry Commentary, *Job*, cap. 1, 1, apud. BW. 0.6 , numele lui Iov înseamnă: „cel duşmănit".

[28] Despre acuzele celor trei prieteni ai săi şi ale lui Elihu a se vedea: Iov 4, 5-6; 5, 17, 27; 8, 2-7, 13-19; 11, 2-20; 15, 2-33; 18, 2-21; 20, 2-29; 22, 2-30; 33, 12-33; 34, 2-37; 35, 2-16; 36, 2-4, 16-33; 37, 14-24, cf. ed. BOR 1988.

[29] Pentru apărarea lui Iov, a se vedea: Iov 6, 14, 21, 24, 25-30; 12, 2-25; 13, 1-19; 16, 2-7, 10-22; 17, 2, 10; 19, 2-29; 21, 2-34; 23, 2-17; 26, 2-4; 27, 2-6, cf. Idem.

[30] Însuşi Iov ceruse ca Domnul să i Se arate, să vină să dea dezlegarea suferinţei sale. A se vedea: Iov. 7, 7-21; 13, 20-28; 14, 3, 6, 13, 15-22; 16, 7-9; 17, 3-4, cf. Idem.

[31] Ed. BOR 2001 optează la 38, 1 pentru: „zis-a Domnul către Iov prin vifor şi nor". ÎPS Bartolomeu remarcă în Idem, n. a, p. 606, că : „Viforul şi norul sunt elemente prin care Dumnezeu Se descoperă pe Sine".

[32] Fericitul Augustin, în comentariul său la Iov, tălmăceşte 38, 1 în cheie extatică, spunând: „*…a zis Domnul către Iov din vifor de nor* [per turbinem nubis]. Căci acelaşi glas s-a făcut şi în cazul lui Moise, după cum s-a făcut şi când Domnul S-a arătat / descoperit celor trei Ucenici în munte [Mt. 17, 1-5]", cf. S. Aurelii Augustini, *Annotationum in Job*, Liber Unus, în PL 34, col. 871. Comparând textul scriptural augustinian cu textul VUL, observăm că Augustin vorbeşte despre „per turbinem nubis" [din vifor de nor], pe când VUL vorbeşte despre „de turbine" [din vifor]. Esenţialul constă în aceea, că Fericitul Augustin se raportează la textul său recept şi vede foarte clar, că avem de-a face aici cu o vedere extatică şi nu cu o vorbire *din nor* sau *din vârtej* a lui Dumnezeu, ca ceva spectacular.

care îngăduie celor puternici duhovniceşte să-şi cunoască şi mai adânc persoana lor, prin suferinţă, prin cercare cruntă, epuizantă.

Domnul îşi întreabă interlocutorul, pe măsură ce descrie diferite fenomene şi caracteristici ale creaţiei, dar nu vorbeşte deschis despre suferinţa lui. Faptul că Iov nu poate înţelege măreţia lucrărilor divine, trebuie să îl ducă la conştiinţa, că suferinţa lui, chiar dacă pare fără rost, are şi ea un rost, ca toate cele create sau îngăduite de Dumnezeu.

Iov se recunoaşte în interiorul sfatului lui Dumnezeu şi îl acceptă, pocăindu-se, că nu a gândit dumnezeieşte despre suferinţă, ci omeneşte (Iov 42, 3). Cele ale lui Dumnezeu, concluzionează Iov, sunt „μεγάλα καὶ θαυμαστὰ" („prea mari şi minunate") [Ibidem] pentru om iar suferinţa este creatoare de adâncime interioară.

În opinia noastră însă, cap. 42 nu este atât o dezlegare a tainei suferinţei lui Iov sau a celor Sfinţi, ci o subliniere categorică a vieţii post-extatice a lui Iov. Iov de dinainte de vederea lui Dumnezeu cerea să vorbească cu Dumnezeu, să vadă unde se află Acesta (Iov 23, 3-6).

„Sfârşitul"[33] de la 23, 3, cf. LXX, pe care îl dorea Iov însemna trecerea lui la Domnul, ca să Îl poată vedea.

Moartea este condiţia vederii lui Dumnezeu şi în 19, 26-27: „ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα παρὰ γὰρ Κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη / ἅ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ" („Trupul meu, care a suferit acestea va învia, căci pentru acestea mă voi umple înaintea Domnului. Căci eu însumi Îl voi cunoaşte. Ochii mei Îl vor vedea şi nu ai altuia. Şi toate ale mele se vor umple înăuntrul meu").

Dar în 42, 5, Iov mărturiseşte: „ἀκοὴν μὲν ὠτὸς ἤκουόν Σου τὸ πρότερον νυνὶ δὲ ὁ ὀφθαλμός μου ἑόρακέν Σε" („Mai înainte auzisem despre Tine din cuvintele altora, dar acum ochiul meu Te-a văzut").

Iov 42, 6 vorbeşte despre urmările interioare ale vederii lui Dumnezeu în fiinţa lui Iov, care gândeşte de acum în alţi parametri de intensitate relaţia sa cu Dumnezeu. Vederea lui Dumnezeu nu este o realitate menită exclusiv vieţii de după moarte, ci e posibilă şi în condiţia noastră

---

[33] În ed. BOR 2001, τέλος e tradus cu „deznodământ". Moartea e văzută aşadar, ca deznodământ, ca dezlegare a sufletului de trup, pentru ca sufletul să meargă în veşnicie.

istorică. Acest lucru îl înţelege foarte bine Iov iar problema suferinţei sale trece pe un plan secund, pentru că suferinţa aceasta s-a dovedit iluminatoare, plină de consecinţe mântuitoare pentru el.

Cartea Iov nu e lipsită însă de atestarea experienţei extatice până la capitolul extatic prin excelenţă, adică cap. 38. Acest cap. 38 nu aduce o noutate absolută în viaţa lui Iov, pentru că vedeniile sunt recunoscute de 20, 8 şi 33, 15-16 ca realităţi, care sunt trăite fulgerător de repede, pe neaşteptate. Şi Dumnezeu intră deodată, fără avertismente în discuţia celor 5, cf. 38, 1.

Elihu vorbeşte despre vederea feţei lui Dumnezeu în 34, 29 şi despre faptul că El Îşi ascunde faţa şi nimeni nu I-o poate vedea. Cu alte cuvinte, vederea lui Dumnezeu e dorinţa Lui şi nu a noastră. Dumnezeu mântuieşte pe om şi El este în lumina Sa, acolo unde intră şi omul. Acest lucru îl vedem în Iov 33, 30, unde găsim: „ἀλλ’ ἐρρύσατο τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου ἵνα ἡ ζωή μου ἐν φωτὶ αἰνῇ Αὐτόν” („căci El va mântui sufletul meu din moarte, pentru că viaţa mea Îl va lăuda pe El în lumină”).

Astfel soteriologia ioviană, după cum am constatat, recunoaşte atât realitatea feţei lui Dumnezeu, cât şi pe aceea a luminii divine. Lumina lui Dumnezeu, în care merg Sfinţii, cei mântuiţi, este slava Atotţiitorului de la 37, 22 sau lucrarea / măreţia Sa greu de îndurat de către oameni, de la 31, 23.

Măreţia lui Dumnezeu de care Iov vorbise în tânguirea sa din 10, 16 este confirmată de vederea lui Dumnezeu din finalul cărţii. Iov ştia că Dumnezeu Se revelează, Se arată oamenilor. El dorea să Îl vadă pe Dumnezeu şi să scape de suferinţa de care era cuprins. El dorea să stea de vorbă cu Dumnezeu. Dumnezeu împlineşte această cerere a dragostei lui, dar când El vorbeşte nimeni nu-I poate răspunde.

Finalul cărţii, după cum ştim, ne relatează despre repunerea lui în slava pe care o avusese mai înainte. Era fericit acum, pentru că a văzut cu ochii inimii Lui pe Domnul şi a înţeles că aceasta, vederea lui Dumnezeu, e singura dorinţă reală, acută, adevărată a omului.

1. 2. 10. Isaia şi Cel ce stă pe tronul cel înalt

Capitolul al şaselea de la Sfântul Proroc Isaia este o paradigmă explicită a extazului, o detaliere punctuală a ceea ce s-a văzut în extaz, adică o descriere mult mai apropiată de relatările extatice din Vieţile Sfinţilor şi de ceea ce credinciosul postmodern caută, în foamea lui după experienţe speciale, exotice. Aici, Isaia descrie vedenia pe care a avut-o în anul morţii regelui Ozia (6, 1).

Trecerea de la planul istoric la cel al confesiunii extatice se face în mod abrupt. Versetul 1 încopciază istoria şi revelaţia în aceeaşi frază. Însă de la εἶδον încolo nu mai vorbim de istorie, ci de conţinutul vedeniei lui Isaia. Concreteţea extatică transpare din aceea, că sunt descrise realităţi cereşti, ce nu pot fi văzute fizic, ci doar extatic.

Domnul e văzut şezând. În LXX avem următoarea descriere la 6, 1 : „εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης Αὐτοῦ” („am văzut pe Domnul şezând pe tron înalt şi măreţ şi casa Îi era plină de slava Lui”).

Scaunul, acel θρόνος al Domnului apăruse şi în Ps. 9, 7, ca scaun de judecată al Domnului, lucru repetat şi în Ps. 46, 9 şi 88, 15. Am remarcat în discuţia despre Psalmi, că locuinţa lui Dumnezeu este în cer, că acolo e locaşul/ casa/ templul Său. Is. 6, 1 confirmă acest lucru, faptul că Dumnezeu este în cer şi că El împărăţeşte peste tot ce există în cer şi că El umple cerul cu slava Sa [34].

Slava Lui umple, copleşeşte tot ce există în casa Sa. Serafimii care stau în jurul Lui sunt şi ei copleşiţi de aceasta (6, 2). Descrierea lor din acest verset a rămas normativă pentru rugăciunile din Molitfelnic, care descriu înfăţişarea heruvimilor. Heruvimii sunt în jurul Lui[35].

---

[34] Comentând Is. 6, 1, Sfântul Ioan Gură de Aur se întreba retoric şi răspundea următoarele: „De ce se spune că acesta era *înălţat* şi că este şi *măreţ*? Nimic altceva nu se arată prin faptul că era *înălţat*, decât că e semn a toată lucrarea şi puterea şi tăria cea mai presus de toate”, cf. Joannes Chrysostomus, *In Isaiam, Vidi dominum* (homiliae 1-6), [text cf. Jean Chrysostome, *Homellies sur Ozias*, ed. J. Dumortier, Ed. Du Cerf, en SC 227, Paris, 1981], apud. TLG #498.1.3.9-#498.1.3.12.

[35] Ediţia BOR 1988 vorbeşte de o postare a heruvimilor înaintea Domnului. Ediţia BOR 2001 este fidelă variantei prezentate de LXX, folosind : „împrejurul Său”. Însă VUL foloseşte o exprimare bogată din punctul de vedere al experienţei duhovniceşti : „seraphin stabant super illud”. Noi traducem acest text prin: „serafimii stăteau în înălţimea Acestuia”, mult mai aproape de El. Serafimii, cf. VUL, nu numai că erau văzuţi în slava Sa, dar ei erau văzuţi de Sfântul Isaia în susul slavei Sale, undeva mai sus decât alte făpturi cereşti, adică într-o intimitate mai mare cu Dumnezeu. Varianta

Localizarea heruvimilor nu îi aparţine lui Isaia ci ea este un dat creatural, pe care acesta îl vede în extazul său.

Serafimii sunt în jurul Său dar ei nu sunt statici, înfipţi cumva în decorul slavei divine. Deşi aşezarea lor interioară este de adâncă sfială în faţa lui Dumnezeu, heruvimii zboară, se mişcă (6, 2). Ei îşi acoperă feţele şi picioarele cu aripile lor, într-un gest de cea mai mare evlavie şi delicateţe şi cutremurare în faţa lui Dumnezeu, dar, în acelaşi timp, zboară şi sunt dialogici (6, 2-3). Condiţia lor de fiinţe care Îl înconjoară pe Dumnezeu nu intră în dezacord cu puterea lor naturală de a fi fiinţe dialogice, care comunică între ele prin cântarea pe care I-o aduc lui Dumnezeu.

Dinamismul nu contravine comuniunii dialogice în categoria Heruvimilor. Heruvimii sunt întotdeauna în mişcare, strigând unul spre altul: „ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαωθ πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης Αὐτου" („Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Atotţiitorul, plin este tot pământul de slava Lui!") [Is. 6, 3].

Dacă 6, 1 preciza faptul, că slava lui Dumnezeu este cea care umple cerul, v. 3 extinde relaţia slavei cu creaţia Sa, spunând că şi pământul e plin de prezenţa slavei dumnezeieşti.

Puterile cereşti, cu alte cuvinte, nu sunt privilegiate în mod absolut. Deşi ele sunt în jurul lui Dumnezeu, în comparaţie cu omul sau cosmosul în integralitatea lui, totuşi omul şi cosmosul sunt plini de slava lui Dumnezeu, de prezenţa Sa energetică. Dumnezeu este în creaţia Sa prin harul Său şi susţine existenţa creaţiei Sale angelice şi terestre.

Dar 6, 3, indică prin πᾶσα ἡ γη („întregul pământ") cosmosul, creaţia terestră şi pe om în acelaşi timp, fără ca să vadă disociat, disparat, cele două realităţi creaturale, însă nici nu le asimilează reciproc. Omul este dintre cele de jos, e terestru, este în cosmos, dar el gândeşte existenţa lui, se gândeşte pe sine, se întreabă despre sine, nu se identifică cu cosmosul, dar nici nu este în dispută cu cosmosul, atâta timp cât conştientizează, că pentru viaţa sa istorică, cosmosul este condiţia în care el există, îşi duce existenţa.

---

latină a Scripturii nu numai că insinuează ierarhiile cereşti, ci chiar le statutează. Atâta timp, cât în Scriptură apar mai multe numiri ale unor Puteri cereşti, e normal ca acestea să aibă un grad de intimitate mai mare sau mai mic cu Dumnezeu şi o *localizare* a gradului de experiere a slavei Sale. Vedenia lui Isaia consemnează faptul, că ierarhiile cereşti nu sunt reprezentări ale unei imagerii celeste, împrumutată din alte religii, ci e o realitate cerească observabilă extatic.

Însă inserţia lui în istorie şi în cosmos, nu îl face pe om să vadă o separaţie între cer, între casa lui Dumnezeu şi pământ, atâta timp cât simte slava lui Dumnezeu.

Isaia vede cerul plin de slavă dar şi pământul. Vederea atotprezenţei slavei divine este cea mai mare experienţă a existenţei lui Dumnezeu, a acestui Dumnezeu viu şi nu mort. Atunci Isaia a avut certitudinea absolută a realităţii lui Dumnezeu, pentru că a văzut ce iradiază din El, din Dumnezeul lui.

V. 6, 4 nu iese din descrierea casei lui Dumnezeu. Isaia vede cum sălta pragul acelei uşi a casei lui Dumnezeu, din cauza glasului Heruvimilor şi, cum întreaga casă s-a umplut de fum.

Cutremurul, pe care îl provoacă slavoslovia Heruvimilor, cât şi *fumul*, care a umplut casa lui Dumnezeu nu sunt decât forme ale luminii divine, aspecte ale luminii văzute în extaz de Isaia şi nu reprezentări fantasmagorice ale minţii sale.

Întregul *peisaj* extatic nu este ales de Isaia, ci de Dumnezeu. Isaia vede ceea ce Dumnezeu îi dăruie, ce îl lasă să vadă din punct de vedere extatic. Isaia este spectatorul plin de har al Împărăţiei lui Dumnezeu, al Împărăţiei sau al Casei Sale, întru care Domnul stă pe tronul slavei Sale, înconjurat de Heruvimi.

Vederea lui Dumnezeu şi a slavei Sale declanşează în Isaia, în extaz, o înţelegere adâncă a păcătoşeniei sale. Vederea Lui şi a heruvimilor îl cutremură, în răscoleşte definitiv, înţelegând instantaneu, că el este un om bolnav, învins de păcat (6, 5).

Isaia se declară un om cu „ἀκάθαρτα χείλη” („buze necurate”) [Ibidem], care trăieşte într-o societate, care suferă de aceeaşi boală. Însă cutremurarea lui nu vine din aceea, că este necurat sau că trăieşte într-o societate, în mijlocul unui popor, care are şi el buze necurate. Cutremurarea sa se naşte din bucuria, că a văzut cu ochii lui pe Dumnezeu (Ibidem), în ciuda acestor inadvertenţe morale.

Mila lui Dumnezeu făcută cu el îl umple de uimire şi de dragoste în acelaşi timp. E perplexat de iubirea lui Dumnezeu, care nu se uită la necurăţia fiinţei lui, ci la faptul de a-l bucura pe Isaia cu realitatea prezenţei Sale.

Is. 6, 6 rezolvă şi problema buzelor necurate. Domnul trimite un Serafim ca să îl vindece pe Isaia. Acesta aduce de

pe altarul ceresc un cărbune (ἄνθρακα), cu care îi şterge păcatele şi fărădelegile vieţii sale (6, 7)[36].

Împărtăşirea de realitatea cerească a lui Dumnezeu are consecinţe imediate. La întrebarea Domnului, Isaia răspunde imediat (6, 8). El vrea să fie trimisul lui Dumnezeu pentru poporul lui Israel. Dacă se simte cu buze curate, adică un om nou, Isaia are curajul să vorbească unui popor cu buze şi fiinţe vechi. Is. 6, 9-13 reprezintă mesajul Domnului către popor, rostit tot extatic.

Extazul lui Isaia, în concluzie, nu separă pe Îngeri de oameni şi nici nu ne dogmatizează o lipsă a prezenţei lui Dumnezeu în cer sau pe pământ. Prezenţa energetică a lui Dumnezeu îl transformă pe om, îl face să aibă curajul şi zelul mărturisirii pline de iubire a lui Dumnezeu.

Omul care a experiat slava lui Dumnezeu nu mai poate fi ideologizat în vreun fel, atâta timp cât el are racordarea la sursă, adică la realitatea energetică a lui Dumnezeu.

---

[36] Is. 6, 7 a intrat în textul liturgic ortodox, după cum ştim foarte bine, el folosindu-se ca stih post-euharistic în Liturghia Sfântului Ioan şi a Sfântului Vasile, cf. Liturghier 2000, p. 178 şi 249. Însă trebuie să subliniem faptul, că forma de viitor a lui „a şterge” şi a lui „a curăţi” existentă în LXX, ca şi în traducerea citată a Liturghierului, nu trebuie să fie înţeleasă în cheie eshatologică, ci în cheie actuală, dar dinamică. Nouă încep să ni se şteargă fărădelegile şi să ni se curăţească păcatele din momentul împărtăşirii, dar acest început al curăţirii nu e haşurat de momentul euharistic şi nici nu se reduce la el, ci el continuă, se derulează în toată acea zi şi în toată viaţa noastră. Consecinţele curăţirii de păcate prin împărtăşirea cu Hristos sunt continue şi absolut vitale pentru noi. Aruncarea curăţirii de păcate în veşnicie ne rupe de această înţelegere vie, nealterată a unirii reale, directe cu viaţa lui Hristos din Sfânta Euharistie. Simţirea interioară a slavei lui Hristos prin împărtăşire e cea care ne face să fim contemporani cu Dumnezeu şi să Îl simţim ca pe o Fiinţă vie, iradiantă şi nu ca pe o statuie înfricoşătoare într-un dom uriaş, copleşitor.

1. 2. 11. Domnul vieţii şi câmpul morţii

Iezechiel experiază atingerea de el a mâinii lui Dumnezeu, care îl conduce, întru Duhul, şi îl aşază în mijlocul unui câmp plin de oase omeneşti (Iez. 37, 1).

Aoristul lui ἐξάγω din versetul citat, în opinia noastră, subliniază faptul, că „scoaterea în afară”, întru Duhul, a Sfântului Iezechiel nu e altceva, decât o experienţă extatică. Prorocul vede un câmp de oase omeneşti într-o vedenie iar vedenia este arătată lui de către Domnul.

Insistenţa pe acest amănunt, că oasele erau ξηρὰ σφόδρα („foarte uscate”), de la 37, 2 este, în mod paradoxal, cheia hermeneutică a capitolului. Chiar dacă oasele erau irecuperabile, chiar dacă în ele nu mai exista niciun fel de viaţă, totuşi Domnul poate aduce viaţă întru ele.

Realitatea învierii nu ţine de om ci de Creatorul vieţii (37, 3). De aceea „cuvântul Domnului” (λόγον Κυρίου) [Iez. 37, 4] nu se împrăştie în creaţie fără nicio urmare, ci el diseminează viaţa, o infuzează în orice creatură şi prin aceasta este fundamentul ei existenţial.

Dacă Domnul aduce în aceste oase goale, risipite pe câmp, pe „πνεῦμα ζωῆς” („Duhul vieţii”) [37, 5], acestea încep să se acopere cu nervi, carne şi piele (37, 6). Învierea oaselor, revenirea lor la viaţă nu se sfârşeşte însă aici.

Învierea morţilor nu înseamnă re-aducere întru existenţa anterioară, ci o înaintare într-o existenţă înduhovnicită, plină de har. Oasele devin trupuri dar aceste trupuri sunt umplute de Duhul Domnului, care este adevărata *înviere* a celor înviaţi.

Iez. 37, 6 este fundamental pentru tema noastră, prin finalul pe care îl are. După prezentarea evolutivă a învierii oaselor, se specifică acest lucru: că oasele vor învia, oamenii vor învia şi vor fi vii întru Duhul Sfânt şi numai în această stare harică vor cunoaşte pe Domnul lor.

Duhul Domnului, aflat în aceşti oameni înviaţi, certifică existenţa interioară a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, existenţa lui Dumnezeu şi iradierea Sa veşnică nu se pot trăi în afara fiinţei noastre şi nu putem da dovezi despre existenţa lui Dumnezeu, decât dacă locuieşte în noi Duhul Domnului.

Iezechiel profeţeşte asupra oaselor şi ele devin trupuri (37, 7-8). Dar trupurile nu aveau pe Duhul întru ele (37, 8).

Numai când vine Duhul morţii învie şi stau drepţi, întăriţi în viaţa lor (37, 9-10).

Imaginea eshatologică a acestui capitol însă are atingere şi cu învierea duhovnicească, care se petrece în această viaţă.

Chiar dacă învierea trupurilor este o realitate eshatologică, totuşi, acum este clipa învierii duhovniceşti, întru Duhul. Numai cei care trăiesc învierea harică aici sunt umpluţi de viaţă în mod deplin. Domnul vieţii va face vii pe aceia întru care este Duhul vieţii, după cum am remarcat la Iez. 37, 6.

1. 2. 12. Slava Celui vechi de zile şi Fiul Omului

Sfântul Daniel are două vedenii cutremurătoare în cap. 7. Acestea ne relatează despre măreţia Tatălui, cât şi despre Fiul Omului, Care Îşi însuşeşte umanitatea în mod deplin şi o aduce pe scaunul dumnezeirii. Vedeniile sale sunt, în acelaşi timp, constatative dar şi profetice. Pe de o parte, vede lucrurile *curente* din casa Domnului, pe de altă parte, vede lucruri ce ţin de iconomia mântuirii şi de eshatologie.

Vedenia primă începe cu aşezarea scaunelor, a tronurilor (7, 9). Παλαιὸς ἡμερῶν, *Cel vechi de zile* e văzut ca şezând pe tronul Său (Ibidem). În jurul Său este ceva ca zăpada sau, într-o traducere mult mai apriată a versiunii LXX, veşmântul Său este ca zăpada (Ibidem). Părul capului Său este ca lâna albă curată (Ibidem). Peste tot primează albul, nuanţa albă a luminii divine.

Culoarea tronului Său nu intră în contrast cu albul luminii deşi este aidoma unei flame de foc (Ibidem). *Lumina* şi *focul* sunt două nuanţe ale aceleiaşi realităţi dumnezeieşti şi de aceea nu pot fi văzute disjunctiv. Cele care se văd în extaz nu se integrează în logica umană cu care suntem învăţaţi. Momentul extatic te învaţă să gândeşte supra-logic şi nu logic.

În această supra-logică divină se înscrie şi faptul, că înaintea Lui este „ποταμὸς πυρός" („un râu de foc") [7, 10] şi că mii de mii şi zeci de mii de zeci de mii erau înaintea Lui şi stând ca Judecător (Κριτήριον), cărţile conştiinţei oamenilor s-au deschis în faţa Lui (Ibidem).

Trecerea de la chipul Tatălui, de la descrierea măreţiei Sale, a învăluirii Sale în lumină la ipostaza de Judecător se face imediat, deşi pentru noi ea presupune plinirea istoriei şi intrarea cosmosului în veşnicie. Daniel vede istoria *de sus*, prin ochii lui Dumnezeu şi tocmai aşa o şi descrie.

Dan. 7, 13, ne dă indicii clare, că vedenia despre Fiul Omului este distinctă de cea referitoare la Cel vechi de zile. Fiul Omului e văzut într-o „ὁράματι τῆς νυκτὸς" („vedenie de noapte") şi El venea pe „norii cerului" (τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ) [Ibidem]. Dar norii sunt o expresie a luminii divine, a slavei Sale şi nu un vehicul de transport pentru Fiul lui Dumnezeu.

Fiul Omului vine şi stă în faţa *Celui vechi de zile*, fără ca acest lucru să fie considerat o *sfidare* la adresa Acestuia (Ibidem). Dimpotrivă, *Cel vechi de zile* Îi dă toată puterea şi toate neamurile pământului şi toată slava Sa, Fiului Omului (7, 14). Tatăl dă întreaga Sa slavă şi umanităţii asumate a Fiului. Momentul intrării lui Hristos în slava Tatălui, un moment al iconomiei mântuirii, a fost o realitate extatică mai înainte de a fi o realitate factuală.

Daniel vede mai înainte cele ale iconomiei Fiului, fiind ridicat de Duhul Sfânt în extaz. Vedeniile sale autentifică istoria, pentru că prevestesc evenimentele fundamentale ale istoriei, dar, cel mai important lucru, este acela, că vedenii sale prevestesc şi *istoria* veşniciei.

Din ele aflăm ce se va întâmpla cu noi în veşnicie, care va fi cursul vieţii noastre veşnice. Slava lui Dumnezeu este atmosfera existenţială a veşniciei, în care ne vom bucura de prezenţa Domnului.

Noul Testament

1. 2. 13. Păstorii şi vederea slavei dumnezeieşti

Începem exemplificările noutestamentare referitoare la problematica extaticului scriptural cu Lc. 2, 8-14. Ni s-a părut firesc să facem acest lucru, pentru a nu intra direct în Mt. 17, adică într-un exemplu *clasic* de vedere a slavei dumnezeieşti.

Dar, pe de altă parte, am ţinut să prezentăm evenimentele extatice ale Evangheliilor în tandem cu viaţa istorică a Domnului şi nu în raport cu toponimia fragmentelor textuale, care au evidenţe extatice.

Păstorii îşi păşteau turmele pe câmp. Era noapte. Nu se gândeau că se va petrece cu ei ceva ieşit din comun. Însă deodată a apărut îngerul Domnului lângă ei şi „δόξα Κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς” („slava Domnului a strălucit împrejurul lor”) [cf. GNT, Lc. 2, 9].

Păstorii, care la prima vedere păreau nişte bieţi muritori, care îşi păşteau turmele în miez de noapte, devin, în contextul lui 2, 9, nişte văzători veritabili ai slavei dumnezeieşti şi a unei anghelofanii extraordinare. Dacă au putut să vadă slava lui Dumnezeu, atunci nedormirea lor trebuie privită ca stare de veghe, de aşteptare curată a prezenţei lui Dumnezeu în viaţa lor.

Slava Domnului, pe care o văzuseră Sfinţii Vechiului Testament, li se descoperă acum şi păstorilor. Această realitate dumnezeiască poartă acelaşi nume ca şi în LXX şi se arată în contexte diferite, dar unor oameni Sfinţi, cu o viaţă curată.

Sfinţenia, neţinând nici ea de vreun rang ierarhic sau social, sălăşluieşte în oamenii, care fac voia lui Dumnezeu, deci şi în oameni comuni şi nebăgaţi în seamă, ca şi aceşti păstori. Amănuntul, că slava Domnului s-a arătat pe câmp şi nu în templul de la Ierusalim, ne duce la concluzia, că slava Domnului nu ţine de locul în care este văzută, ci de starea persoanelor care o experiază.

O privire de ansamblu asupra v. 9 ne reliefează ceva foarte important pentru noi. Din topica acestui verset nu reiese că slava lui Dumnezeu a fost văzută de păstori, pentru

că aceasta ţinea, în mod neapărat, de vederea acestui înger al Domnului.

Slava Domnului este o realitate independentă de anghelofanie. Dar, deşi îngerul Domnului este distinct de slava lui Dumnezeu, totuşi el subzistă în aceasta şi se arată oamenilor ca fiind plin de slava lui Dumnezeu. Păstorii văd în mod extatic atât pe înger, cât şi slava lui Dumnezeu. Slava nu e o *ceaţă* sau o *boare*, care îi învăluie pe păstori, ci o realitate dumnezeiască, văzută duhovniceşte, care îi umple şi îi înfricoşează, cf. Ibidem.

Frica în faţa lui Dumnezeu, această „φόβον μέγαν" („frică mare")[Ibidem] trebuie văzută ca evlavie, ca stare de conştientizare profundă, de mare cutremurare, că stăm în faţa lui Dumnezeu. Transformarea acestei frici, printr-o hermeneutică periculoasă a experierii teribilului şi a înfricoşătorului, într-o frică angoasantă de Dumnezeu, care te panichează, care te face să delirezi, într-o adevărată înspăimântare interioară, care te cocoşează la propriu, nu duce, decât la o interpretare demonică a extazului.

În această cheie hermeneutică, extazul nu ar mai fi urmat de bucurie şi de cutremurare sfântă, adică de lucruri benefice pentru om, ci de o stare maladivă de spaimă, ca o acaparantă agitaţie fără substrat interior.

Îngerul le vorbeşte păstorilor, care erau străpunşi de evlavie sfântă. Mesajul său e plin de bucurie. Celor care trăiau o φόβον μέγαν li se vesteşte o χαρὰν μεγάλην („bucurie mare") [Lc. 2, 10]. Naşterea lui Hristos este motivul vedeniei lor, pentru că Mântuitorul s-a născut în cetatea lui David şi a fost culcat în iesle (2, 11-12).

Vedenia lor capătă noi proporţii. Evidenţiem faptul, că în cazul păstorilor avem de-a face cu un extaz colectiv, în comparaţie cu extazele personale descrise până acum. Toţi păstorii (nu se spune câţi) vedeau pe Îngerul Domnului, care le vorbea şi slava lui Dumnezeu, care acoperea totul în jurul lor.

Începutul v. 13 măreşte neaşteptatul vedeniei. Alături de acest Înger s-a văzut, deodată, „πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου αἰνούντων τὸν Θεὸν καὶ λεγόντων, / Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας" („mulţime de oaste cerească, care Îl lăuda pe Dumnezeu şi zicea: *Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire!*"[Lc. 2, 13-14].

Toţi Îngerii erau în slava lui Dumnezeu şi lăudau pe Dumnezeul cel viu ca nişte fiinţe vii, treze, adânc teologice. Pe cât de neaşteptată a fost apariţia Îngerului pe câmp, tot pe atât de neaşteptată a fost şi apariţia acestei oştiri cereşti doxologice[37].

Îngerii apar lăudând pe Dumnezeu şi dorind pacea lumii, buna înţelegere a oamenilor, comuniunea umanităţii în integralitatea ei. Unitatea oştirii cereşti, dinamismul şi simţul ei doxologic treaz se vor cultivate şi de către oameni. Umanitatea una, creată cu un interior dinamic şi cu simţul doxologic al relaţiei cu Dumnezeu trebuie revitalizată.

În doxologia angelică de la Lc. 2, 14 umanitatea nu este eliminată din calcul, ci este parte constitutivă a comunităţii doxologice a creaţiei lui Dumnezeu. Oamenii sunt împreună cu Îngerii o singură Biserică, o singură unitate doxologică creată de Dumnezeu.

Aceste lucruri trebuiau să fie cunoscute de către păstori. Ei trebuiau să înţeleagă, că Hristos a venit dintru cei de sus şi că oamenii trebuie să fie tot la fel de uniţi, ca şi Îngerii, în comunitatea lor liturgică şi în societate.

Conform Lc. 2, 15, Îngerii au plecat în cer şi păstorii au rămas singuri, motivaţi într-un mod total ca să ajungă la Betleem. Vedenia s-a încheiat deodată. Nu au mai văzut nimic, dar erau una în cugetul lor, pentru că au uitat de turmă şi vorbeau numai de locul unde S-a născut Hristos.

Slava lui Dumnezeu nu a fost pusă la îndoială de păstori şi nici cuvintele Îngerului. Păstorii s-au încrezut în descoperirea lui Dumnezeu şi nu au considerat-o o *halucinaţie* sau o *nălucire demonică*. Ei au mers şi L-au văzut pe Domnul şi după ce L-au văzut s-au întors doxologind la casele lor (Lc. 2, 15-20).

---

[37] A se vedea adverbul adjectival ἐξαίφνης din introducerea lui 2, 13, care marchează tocmai acest neaşteptat, imprevizibil al apariţiei oştii cereşti. Îngerul Domnului este introdus în Lc. 2, 10, abrupt, fără nici o pregătire prealabilă. Părintele profesor Alexander Golitzin, discutând existenţa particulei ἐξαίφνης (sudden / îndată), ca iniţiatoare a descrierilor extatice observă, că acest adverb apare în preambulul multor descrieri extatice ale Scripturii, ca spre exemplu: Mal. 3, 1; Lc. 2, 13; Lc. 24, 31; Mc. 13, 36; F. Ap. 9, 3; 22, 6, cf. Alexander Golitzin, *Revisiting the 'Sudden': Epistle III in Corpus Dionysiacum*,
apud. http://www.marquette.edu/maqon/Sudden, in PDF, p. 487-489.

1. 2. 14. Epifania Treimii şi Ioan Botezătorul

Botezul Domnului suscită un interes aparte la nivelul lingvistico-dogmatic al relatărilor scripturale, pentru că pune în evidenţă umanitatea lui Hristos şi relaţia ei cu Duhul şi cu Tatăl. Avem trei descrieri evanghelice despre Botez (Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21-22), care se completează reciproc, se nuanţează reciproc, cât şi relatarea Sfântului Ioan Botezătorul de la In. 1, 32-34, care certifică locurile sinoptice ale Botezului.

Cercetarea noastră textuală pe versiunea GNT a dus la amănunte foarte interesante în ceea ce priveşte evidenţierea relaţiei Duhului Sfânt şi a Tatălui, cu Fiul cel întrupat, Care şi-a asumat umanitatea în integralitatea ei. Primul lucru cu care sunt de acord toate variantele sinoptice ale Botezului este acela, că Botezul este relatat din punctul de vedere al lui Hristos-omul şi nu a lui Ioan.

Traducerile de mai jos vor confirma acest lucru.

Mt. 3, 13-17: Atunci a venit Iisus din Galileea la Iordan, pentru a fi botezat de către acesta. Dar Ioan L-a întâmpinat pe El, zicându-I: „Eu am nevoie să primesc a fi botezat de Tine şi Tu vii către mine?”. Însă Iisus, răspunzându-i, a zis către el: „Uită [aceasta] acum, căci astfel trebuie să fie, [căci] noi se cuvine să împlinim toată dreptatea”. Astfel L-a lăsat pe El. Şi botezându-Se Iisus, îndată a ieşit din apă. *Şi iată cerurile I s-au deschis Lui şi a văzut Duhul lui Dumnezeu, coborând ca un porumbel şi venind în El* (καὶ ἰδοὺ ἠεῴχθησαν [Αὐτῷ] οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν [τὸ] Πνεῦμα [τοῦ] Θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν [καὶ] ἐρχόμενον ἐπ’Αὐτόν). Şi iată, glas din cer a zis: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit”[38].

---

[38] Într-un capitol dedicat fundamentării noutestamentare a rolului lui Hristos de *Rob al Domnului*, Oscar Cullman considera, că „vocea din cer este de fapt o citare a pasajului din Isaia” despre Robul Domnului, cf. Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall, Ed. The Westminster Press, Philadelphia, 1956, p. 66. El vedea o conexiune puternică între descrierile noutestamentare ale Botezului şi confirmarea lui Hristos de către Tatăl ca *Plăcut* al Său şi locurile de la Ps. 2, 7; Is. 41, 1; 53, 11; 59, 7, cf. Idem, p. 67 iar mărturia Tatălui, drept o confirmare a faptului, că Iisus suferă pentru alţii, pentru întreaga umanitate şi nu pentru păcatele Sale, cf. Ibidem. Prin această exegeză, Cullmann nu dorea, decât să sublinieze conexiunea, de mare adâncime, pe care Evangheliile o fac între Botez şi Moartea Domnului şi pe care, credea el, a sesizat-o prima dată Sfântul Ignatie Teoforul, cf. Idem, p. 68.

Mc. 1, 9-11: Şi a venit în zilele acelea, a venit Iisus din Nazaretul Galileii şi S-a botezat în Iordan de la Ioan. Şi îndată, ieşind din apă, *a văzut cerurile despărţite / deschise şi pe Duhul ca un porumbel coborând în El* (εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς Αὐτόν). Şi s-a făcut glas din ceruri : „Tu eşti Fiul Meu Cel iubit, întru Tine am binevoit".

Lc. 3, 21-22: Şi a fost, că după ce tot poporul s-a botezat, *S-a botezat şi Iisus şi rugându-Se s-a deschis cerul. Şi Duhul Sfânt S-a coborât trupeşte în El, sub forma unui porumbel* (καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' Αὐτόν)şi s-a făcut glas din cer: „Tu eşti Fiul Meu Cel iubit, întru Tine am binevoit"[39].

Astfel, conform GNT, Iisus omul vede pe Duhul Sfânt coborând în trupul şi în sufletul Său. VUL e de acord cu ediţia GNT şi la fel şi KJV, MGK sau ed. BOR 1988. Numai în ediţia BOR 2001 se vorbeşte la Mt. 3, 16 de faptul, că Ioan a văzut pe Duhul coborându-Se peste Iisus.

Deşi, textual, varianta din ed. BOR 2001 nu se poate susţine pe exemplele noastre, totuşi e în acord cu In. 1, 32-34, cf. GNT.

Textul e următorul: Şi Ioan a mărturisind zicând, că: „*Am văzut pe Duhul coborând ca un porumbel din cer şi rămânând în El* (Εἶδον τὸ Πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' Αὐτόν). Şi eu nu-L cunoşteam pe El, dar Cel care m-a trimis să botez în apă, Acela mi-a zis: Cel în Care vei vedea pe Duhul coborând şi rămânând în El, Acela este Cel care botează în Duhul Sfânt. Şi eu am văzut şi am mărturisit, că Acela este Fiul lui Dumnezeu".

Corelând primele trei Evanghelii cu ultima, şi Ioan a văzut în vedenie coborârea Duhului peste Iisus, împreună cu Iisus. Dar Evangheliile sinoptice nu îl evidenţiază pe Ioan, ci pe Iisus, ca văzător al Sfântului Duh.

---

[39] Origen, comentând Evanghelia după Luca, spune că glasul Tatălui din cer a fost ca un tunet iar despre Sfântul Duh afirmă: „Duhul Sfânt a coborât asupra Mântuitorului în chip de porumbel, pasărea dulce, chipul nevinovăţiei şi al simplităţii. Astfel şi nouă ne este rânduit a urma nevinovăţia porumbeilor. Aşa este Duhul Sfânt, curat, înaripat, înălţându-Se la ceruri", cf. Origen, *Din omiliile la Evanghelia după Luca*, Scrieri alese, Partea a II-a, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga şi Zorica Laţcu, studiu introd. şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 121. Origen nu intră însă mai mult în comentariul său în latura extatică a textului.

Deschiderea cerurilor (Matei şi Marcu) sau a cerului (Luca) este un eveniment extatic, e o vedere dumnezeiască văzută de umanitatea lui Hristos şi de Ioan. Ca Dumnezeu, Iisus era întotdeauna cu Duhul şi cu Tatăl, nedespărţit de Ei.

Dar, ca om, Fiul lui Dumnezeu întrupat trebuia să primească pe Duhul, pentru ca toţi să-L putem primi pe Duhul Sfânt în fiinţa noastră. Umanitatea lui Hristos, din prima clipă a formării ei în persoana veşnică a Logosului era împreună cu Duhul, Care sălăşluieşte din veci în Fiul şi Care purcede de la Tatăl.

Umanitatea lui Hristos nu suferea de o lipsă a Duhului până la Botez. Însă Treimea persoanelor dumnezeieşti trebuia revelată oamenilor şi Botezul trebuia zugrăvit, în adâncimea sa dumnezeiesco-omenească, în faţa oamenilor. Iconomia mântuirii necesita revelarea Treimii[40].

Botezul Domnului este o revelare plenară a Treimii. Duhul coboară peste umanitatea lui Iisus nu ca un porumbel, nu transformat în porumbel, ci având înfăţişarea aidoma unui porumbel.

În această conjunctură, ὡς trebuie perceput ca o particulă comparativă şi nu ca un semn de egal, ca o identificare a *porumbelului* cu *Sfântul Duh*. Forma sub care e văzut Sfântul Duh este o evidenţă extatică şi ea nu a fost văzută cu ochiul liber, ca în filmele fals istoricizante ale lui Iisus.

Duhul coboară în umanitatea lui Hristos, pentru că El *cobora* (în termeni umani spus) permanent în Hristos. Dar acum, s-a precizat pentru istorie această realitate divino-umană a persoanei lui Hristos, ca să se sublinieze faptul, că

---

[40] În secolul al II-lea creştin, Sfântul Irineu al Lyonului spunea despre acest lucru următoarele: „Căci aceasta a fost raţiunea pentru care, Cuvântul S-a deşertat de slava Tatălui: pentru a folosi pe oameni. Şi prin aceasta El a dat oamenilor o mare mântuire, revelând cu adevărat oamenilor pe Dumnezeu şi arătând pe oameni lui Dumnezeu. Dar a păstrat pe mai departe nevăzutul Tatălui, pentru ca nu cumva omul să dispreţuiască pe Dumnezeu şi pentru ca el să aibă întotdeauna altceva de cunoscut, care să îi stea înainte. Căci a revelat oamenilor pe Dumnezeu prin multe lucruri mântuitoare, pentru ca nu cumva omul căzut, care s-a depărtat de Dumnezeu, să se piardă [cu totul]. Fiindcă slava lui Dumnezeu este viaţa omului şi viaţa omului constă în vederea lui Dumnezeu (*For the glory of God is a living man; and the life of man consists in beholding God*). Iar dacă Dumnezeu Se descoperă pe Sine prin cele făcute, adică prin creaţia Sa, şi aceasta dă viaţă tuturor celor care trăiesc pe pământ, cu atât mai mult revelarea Tatălui, Care vine prin Cuvântul şi dă viaţă celor care Îl văd pe Dumnezeu", cf. Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 20, 7, in „The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus", American Edition, Cronically arranged, with notes, prefaces, and elucidations, by A. Cleveland Coxe and Editors, Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, în ANF, vol. 1, p. 1010-1111, cf. ed. comput., Sage Software Albany, USA, v. 01, 1996.

Duhul Sfânt este interior umanităţii lui Hristos şi a umanităţii noastre prin Hristos şi nu este o *pelerină divină* sau un *scut protector*, care Îl acoperea şi ne acoperă pe din afară. Tocmai de aceea am tradus în citatele de mai sus propoziţia ἐπί în Ac. cu „în" şi nu cu prea utilizata formă: „peste".

Din punctul de vedere al realismului duhovnicesc, al modului propriu cum e simţit harul dumnezeiesc, harul nu e simţit ca existând *peste noi*, *înconjurându-ne* sau *îmbrăcându-ne* în ceva divin, în mod exterior. Harul lui Dumnezeu este simţit *în noi*, *în toată fiinţa noastră*, după cum era în întreaga umanitate a lui Hristos.

Prepoziţia „peste", pe noi, personal, ne duce cu gândul la o stratificare autonomă a relaţiei dintre har şi om, harul acoperind umanitatea din afară, ca un adjuvant, pe care nu îl simţim absolut indispensabil. Însă atunci, când harul coboară în noi, el sfinţeşte fiecare parte din corpul nostru, unindu-ne cu Treimea Preadumnezeiască şi iradiază din noi, ca sălăşluiri reale, autentice ale sale.

Tatăl apare ca un *glas din cer*, adică în modul cel mai umbros cu putinţă, în comparaţie cu celelalte două persoane divine. Însă Tatăl autentifică divino-umanitatea lui Hristos, pentru că Îl mărturiseşte, în acelaşi timp, ca Fiul Său Cel iubit dar şi ca Cel în care, după umanitatea Sa, Tatăl binevoieşte să conlocuiască şi cu Care conlucrează.

Duhul Sfânt coboară peste umanitatea Fiului ca să îl încredinţeze pe Botezătorul Domnului, că Acesta este Fiul lui Dumnezeu. Tatăl fusese Cel care dăduse acest semn lui Ioan. Ioan şi umanitatea trebuia să primească această subliniere din partea Treimii, că Hristos e Fiul Tatălui şi este Cel în Care locuieşte Duhul Sfânt.

Din versiunea Sfântului Matei nu rezultă, că Botezul Domnului a fost botezul primit de la Ioan, adică botezul pocăinţei sau, dacă vrem să gândim mai larg lucrurile, am putea spune că Hristos trece prin botezul lui Ioan (cf. Mt. 3, 16, prima parte a versetului, în care El iese din apă) pentru a Se boteza şi cu Botezul Duhului Sfânt (a doua parte a v. 16, unde vede cerurile deschise şi pe Duhul coborând în El).

Versiunea Sfântului Luca vorbeşte şi mai explicit despre cele două botezuri ale Domnului. Iisus se botează de către Ioan în urma întregului popor, dar, după acest botez al pocăinţei, Iisus Se roagă şi atunci vede cerul deschis şi pe Duhul coborând în El.

Cu alte cuvinte nu Ioan provoacă coborârea Duhului peste Iisus, ci rugăciunea lui Iisus Însuşi. Iisus Se înscrie în împlinirea dreptăţii. El Se lasă botezat de către Ioan, dar atunci când iese din apă vede coborârea Duhului peste umanitatea Sa şi glasul de confirmare al Tatălui. Tocmai de aceea exegeza ortodoxă evidenţiază faptul, că aici avem o ilustrare a Tainei Botezului, pentru că se raportează la coborârea harului peste umanitatea lui Hristos, ulterioară botezului lui Ioan, şi nu la botezul cu apă, la botezul pocăinţei, căruia i S-a supus şi Iisus.

Ioan Botezătorul vede împreună cu Iisus coborârea Duhului. Evangheliile ne introduc, în mod subtil, dumnezeieşte, în intimitatea persoanei divino-umane a lui Hristos. Duhul Sfânt locuieşte în persoana lui Hristos împreună cu Tatăl.

Slava Treimii se manifestă prin trupul lui Hristos, pentru că umanitatea este iradiată de lumina divină şi se spiritualizează continuu, tocmai pentru că e aptă de această intimitate deplină, curentă cu harul.

Dar, mai presus de toate, în contextul Botezului se arată, că mintea lui Hristos este văzătoare de Dumnezeu. Dacă mintea şi inima lui Hristos văd pe Duhul coborând în umanitatea Sa, atunci toată discuţia noastră despre vederea lui Dumnezeu este validă, nu e o supoziţie umană.

Iar dacă harul locuieşte în noi şi ne sfinţeşte deplin, atunci vederea lui Dumnezeu nu se constituie într-o cerinţă opţională în viaţa unui creştin-ortodox, ci e cadrul firesc, normal, în care trebuie să se discute legătura noastră cu Dumnezeu şi experierea vieţii Sale divine.

1. 2. 15. Schimbarea la Faţă a Domnului

Acest episod evanghelic (Mt. 17, 1-8; Mc. 9, 2-8; Lc. 9, 28-36) este pus adesea în ecuaţie cu vederea lui Moise din muntele Sinai. Credem că acest paralelism nu este o stereotipie a teologiei critice, ci el este pe deplin justificat. La o cercetare duhovnicească a textelor, vederea lui Dumnezeu din Tabor are multe amănunte comune cu cea din Sinai.

Însă derapajele comentariilor critice apar atunci, când se vrea cu insistenţă asimilarea celor două evenimente extatice de pe Sinai şi Tabor, ca expresii *simbolice* ale relaţiei celui credincios cu Dumnezeu. Noi nu vom insista asupra asemănărilor formale ale textelor şi nici nu dorim să comentăm evenimentul Taborului în cheie simbolică[41]. De aceea, vom evidenţia, mai degrabă, elementele extatice ale acestui eveniment al iconomiei mântuirii, cât şi implicaţiile sale soteriologice.

---

[41] E. Schweizer era de părere că Sfântul Matei a vrut să facă din Iisus, în contextul de la Mt. 17, un alt Moise transfigurat la faţă, cf. E. Schweizer, *Matthew*, p. 349, apud. *** *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, by W.D. Davies F.B.A and Dalec C. Allison Jr., Ph.D,Volume II, Commentary on Matthew VIII-XVIII, Ed. by T & T. Clark, Edinburg, 1991, p. 686. Autorul cit. supra, credea că Matei face din Iisus un alt Moise, dar care îl depăşeşte cu mult pe primul, cf. *** *A Critical and Exegetical Commentary*, cit. ant., p. 687. El nu leagă însă Schimbarea la Faţă de persoana lui Moise ci de contextul extatic sinaitic, pentru că Schimbarea la Faţă are un caracter eshatologic, fiind o „revelaţie eshatologică", cf. Ibidem. Autorii comentariului citat cred, că este o imprudenţă să negăm caracterul eshatologic al pasajului de la Mt. 17, 1-8, pentru că acesta „intenţionează să descrie slava eshatologică (*eschatological glory)* a lui Mesia şi a Ucenicilor Săi. Această descriere ne lasă să întrevedem ce va însemna învierea eshatologică", cf. Idem, p. 688.
Rudolf Bultmann însă, credea că *transfigurarea Domnului* înlocuie *descrierea pascală* (cf. Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, translated of *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 3rd ed., 1958, Oxford, 1963, p. 259, apud. Idem, p. 690), pentru că aceasta identifică pe Hristos transfigurat cu Hristos înviat şi descrierea trupului înviat şi plin de lumină ar fi fost superfluă, pentru că nu ar fi însemnat decât o repetare a descrierii înfăţişării Domnului de pe Tabor.
Exegeza protestantă pendulând însă, între *timpul trecut* şi *eshatologie* nu are apetenţă pentru o problematizare curentă a extazului.
Tocmai de aceea „strălucirea supranaturală" (*supernatural brightness*), cf. *** *A Critical and Exegetical Commentary*, cit. ant., p. 697, e descrisă de Davies şi Dalec drept o realitate de care ne vom împărtăşi în veşnicie, suspectând afirmaţia, că Schimbarea la faţă este o restaurare a naturii umane în slava sa primară, cf. Idem, p. 705.
Privarea noastră, în prezent, de consecinţele învierii Domnului este detectabilă în viziunea lor, din paralela antitetică pe care o fac între *Transfigurare* şi *Răstignire*. Mt. 17, 1-8 este o transfigurare privată a lui Hristos, pe când Mt. 27, 32-54 este un supliciu public, în care Hristos e deposedat de orice haină şi umilit într-un mod înfiorător, cf. Idem, p. 706.

Dar pentru o înţelegere corectă a cadrului în care s-a produs transfigurarea Domnului, credem că Luca este cel care ne dă cea mai bună orientare în demersul nostru.

Domnul urcă pe munte împreună cu cei trei ucenici ai Săi nu pentru ca să le arate pur şi simplu slava Sa, ci pentru ca să Se roage împreună cu ei (Lc. 9, 28).

Motivul ascensiunii este rugăciunea, afundarea în rugăciune. Transfigurarea Sa apare în timpul rugăciunii (Lc. 9, 29). Tocmai pentru aceasta *Taborul* este paradigma rugăciunii isihaste, pentru că lumina cerească izvorăşte în fiinţa celui ce se roagă.

Descrierea lui Luca, în traducerea noastră, este următoarea: „Şi în timpul rugăciunii Lui, forma feţei Sale s-a făcut alta şi îmbrăcămintea Lui albă, ţâşnind lumină" („καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι Αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου Αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων") [Ibidem, cf. GNT].

După cum observăm, în textul lucan, descrierea se centrează, în primul rând, asupra feţei Domnului şi numai, în al doilea rând, asupra veşmintelor Sale. Faţa Lui se schimbă, nu în sensul că se schimonoseşte sau se dilată, ci faţa I se umple de lumină dumnezeiască, din ea ţâşneşte lumina, arătând Cine (şi nu „care", în sens obiectual) este izvorul luminii.

În timpul rugăciunii, adică al intimităţii depline cu Dumnezeu, faţa umană a lui Iisus se umple de lumină cerească.

Transfigurarea trupului Său, acel μετεμορφώθη[42] de la Mt. 17, 2 şi Mc. 9, 2 nu înseamnă decât ţâşnirea, prin trupul Său uman, a slavei dumnezeirii, din persoana Sa divino-umană.

---

[42] Trebuie să remarcăm aici faptul, că acest aorist pasiv nu apare în NT, decât numai în aceste două contexte evanghelice. Matei şi Marcu folosesc o formă verbală paradoxală pentru evenimentul Taborului, absolut importantă pentru înţelegerea practică a soteriologiei ortodoxe.
Cu alte cuvinte, îndumnezeirea nu este o stare de inconştienţă crasă la nivel intim, la care eşti ridicat printr-un decret divin sau printr-o viaţă angajată social, caritativă, ci este o schimbare de structură internă, o depăşire a trupului, o umplere a trupului cu ceva mai presus de lucrurile mundane, adică de har.
Şi, cel mai important lucru e acela, că harul nu te acoperă din afară, ci ţâşneşte din fiinţa ta, dacă ea a fost umplută de har, dacă aceasta este locuită de Duhul Sfânt. Pentru că „însuşirile fireşti ale omului nu sunt desfiinţate de întâlnirea cu divinul, ci *lărgite*…transfigurate, aduse către un nivel de desăvârşire, simultan cu conştiinţa prezenţei în acea lumină suprafirească", cf. Drd. Bogdan Scorţea, *Despre vederea lui Dumnezeu în lumină*, în „Studii Teologice", seria a III-a, II (2006), nr. 1, p. 117.

Lumina care ţâşnea din trupul Său nu era o realitate nouă pentru Iisus, ci era o încredinţare pentru ucenicii Săi. El îngăduie în acest moment ca să I se surprindă slava Sa, pe care a avut-o dintotdeauna ca Logos al Tatălui. Domnul vrea ca să fie experiat total ca Dumnezeu întrupat, ca Dumnezeu a cărui sfinţenie şi slavă este copleşitoare pentru oameni, dar Care îi sfinţeşte pe oameni[43].

Luca nu foloseşte în scrisul său particulele comparative pentru lumină dar ele se subînţeleg. Matei şi Marcu însă le folosesc foarte expresiv.

Pentru Sfântul Matei, evenimentul extatic s-a produs astfel: „Şi S-a transfigurat înaintea lor, şi a strălucit faţa Lui ca soarele iar hainele Lui s-au făcut albe, strălucitoare ca lumina" („καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον Αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια Αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς") [Mt. 17, 2].

Elementele antitetice ale luminii, adică soarele şi albul pur sunt calificări umane ale realităţilor acestui eveniment extatic. Faţa Lui plină de lumină părea un soare pentru ochii lor, al Apostolilor, dar ea nu se transformase în soare sau nu era soarele. Matei a folosit soarele nu ca termen de echivalenţă, ci ca descriere antropologică a unui eveniment extatic.

Descrierea culorii hainelor Sale nu are nimic de-a face cu perceperea culorilor de către ochiul omenesc. Hainele Domnului devin albe, strălucind lumină din ele, tocmai pentru că hainele Sale, ca şi tot trupul Său sunt percepute de Apostoli, ca fiind copleşite de lumina ce izvora din persoana Sa. Nu hainele devin albe, ci lumina care străluceşte din trupul Său este văzută şi calificată ca fiind albă, strălucitoare.

Sfântul Marcu ne prezintă o variantă a transfigurării Domnului şi mai prescurtată. Textul său e acesta: „καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, / καὶ τὰ ἱμάτια Αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ

---

[43] În predica cu numărul 51, din anul 445 d. Hr., Sfântul Leon Cel Mare vorbea despre două motive ale transfigurării Domnului înaintea ucenicilor Săi: primul fiind acela de a înlătura din inima ucenicilor „scandalul Crucii", care se va petrece odată cu răstignirea Sa iar al doilea motiv, pentru ca să se arate cum va fi schimbat, cu ce schimbare se va schimba, după învierea Sa, trupul Domnului şi cum va arăta transfigurarea fiecărui mădular în parte al Bisericii, cf. St. Leon the Great, *Sermons*, Translated by Jane Patricia Freeland and Agnes Josephine Conway, in col. FC, vol. 93, Ed. by „The Catholic University of America Press", Washington, D.C., ed. 1996, p. 220.

δύναται οὕτως λευκᾶναι” („ Şi S-a transfigurat înaintea lor, şi veşmintele Lui s-au făcut strălucitoare, mai albe ca zăpada, după cum [nici]un înălbitor de pe pământ nu poate face o asemenea înălbire”) [Mc. 9, 2-3].

El nu mai accentuează înfăţişarea schimbată a feţei Domnului, ci numai pe aceea a hainelor Lui. Hainele Domnului deveniseră mai albe ca zăpada, mai albe decât orice haină spălată, extrem de albe. Lumina ţâşnea din persoana Sa, copleşind îmbrăcămintea Lui. Tocmai de aceea Marcu descrie hainele Sale ca fiind foarte albe, pentru că lumina le copleşise prin frumuseţea şi curăţia ei.

În momentul, când nu mai sesizăm lumina aceasta, incalificabilă în termeni umani, ca slavă a lui Dumnezeu, ca slavă veşnică a lui Dumnezeu, atunci metamorfoza trupului Său devine „un simbol”, un „fenomen misterios” dar „analizabil ştiinţific” sau o „halucinaţie colectivă”, un „loc psihotic”.

Dacă lumina nu iese din fiinţa Logosului întrupat, a lui Hristos, ci este o realitate *creată*[44], atunci comentariul evanghelic devine de-a dreptul penibil, pentru că trebuie să demonstrezi că *ceva* a intrat în Domnul, pentru câteva clipe şi acel *ceva* a dat impresia Apostolilor, că trupul Domnului a căpătat anumite însuşiri tranzitive.

Dacă transfigurarea Domnului este tranzitivă, fulgurantă, atunci evenimentul Taborului este decepţionant, pentru că nu a fost decât un spectacol de o clipă[45].

Însă, dacă acest eveniment a fost unul extatic şi el a confirmat că lumina divină ţâşneşte din persoanele Treimii şi că aceasta transformă persoana umană, o transfigurează, o umple de sfinţenie, atunci este cea mai covârşitoare experienţă umană de care Dumnezeu ne poate face capabili.

Transfigurarea de pe Tabor este o avanpremieră a morţii şi a învierii Domnului[46]. Luca spune acest lucru foarte direct:

---

[44] J. Gill vorbea de o *vizibilitate mundană* a slavei dumnezeieşti, pe Tabor, prin intermediul trupului Domnului, cf. John Gill, *Exposition of the Entire Bible*,www.studylight.org/com/mt/view.cgi?book=mt&chapter=017&verse=002.
În comentariul la Mt. 17, 5, din aceeaşi locaţie, Gill spune, că *norul slavei* este un „simbol” al prezenţei divine, adică nu o *realitate extatică*.

[45] Pentru Albert Barnes însă, momentul transfigurării Domnului a însemnat o schimbare la înfăţişare. Pentru el transfigurarea nu era a firii, ci a înfăţişării, cf. Albert Barnes, *Notes on the New Testament*, *Matthew*, 17, cf. http://www.studylight.org/com/bnn/view.cgi?book=mt&chapter=017:
„All this splendor and glory was a change in appearance only”. Barnes spune despre norul de pe Tabor, că este slava lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp afirmă, că este un *simbol* şi nu o *realitate a prezenţei divine*, cf. Ibidem.

„Şi iată doi bărbaţi vorbeau împreună cu El, şi aceştia erau Moise şi Ilie. *Ei au fost văzuţi în slavă, şi vorbeau despre ieşirea Lui, care avea să o împlinească în Ierusalim* („οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον Αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ") [Lc. 9, 31].

Matei, la 17, 9, relatează atenţionarea Domnului făcută celor trei: „Μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα ἕως οὗ ὁ Υἱὸς του Ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῇ" („Să nu spuneţi nimănui vedenia [aceasta], până când Fiul Omului nu Se va ridica dintre cei morţi").

Din ambele versete citate reiese ideea, că adevărata înţelegere a transfigurării va fi percepută ca o realitate nou şi, mai ales, permanentă a trupului Său, abia după învierea Sa din morţi.

Cei trei sunt pregătiţi pentru momentul în care trupul Său nu va mai fi perceput şi pipăit ca un trup uman grosier, ci ca unul transfigurat, plin de slavă. Apariţia lui Moise şi a lui Ilie în slavă şi discuţia lor cu El (Mt. 17, 3; Mc. 9, 4; Lc. 9, 30), evidenţiază acelaşi lucru. Sfinţii lui Dumnezeu sunt în slavă, trupul poate fi umplut de slavă, moartea nu distruge viaţa Sfinţilor şi în slavă Îl pot vedea pe Domnul, pot vorbi cu El, se pot ruga pentru noi.

Veşnicia, cu alte cuvinte, nu e un tărâm al morţii, al umbrelor, al *nefiinţei* pentru oamenii Sfinţi, ci o stare existenţială de comuniune cu Dumnezeu, de fericire, de un dinamism total al fiinţei umane în slava lui Dumnezeu.

Reacţia Apostolilor în faţa transfigurării Domnului este una de uimire copleşitoare. Apostolii „erau copleşiţi de somn" (ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ) [Lc. 9, 32], ca şi în grădina Ghetsimani (Mt. 26, 43). Somnul lor nu era unul venit din lene sau dintr-o oboseală curentă, ci din măreţia descoperirilor dumnezeieşti pe care le avuseseră de la Domnul. Mintea lor era copleşită de măreţie, obosită de atâta frumuseţe dumnezeiască.

Lc. 9, 32 vorbeşte de un *somn* al Sfinţilor Apostoli, care se transformă, deodată, în stare de trezie. Harul îi trezeşte deodată şi trezirea lor nu e una fizică. De fapt harul

---

[46] Despre acest lucru, în excelentul comentariu la Evanghelii al părintelui profesor Dumitru Stăniloae, găsim următoarele: „Starea de transparenţă deplină a dumnezeirii Sale prin trupul Său o putea arăta însă anticipat, ca o fulgerare reală a dumnezeirii Sale prin trupul Său, odată ce dumnezeirea Lui se afla în El acoperită de trupul Lui, atâta cât voia El. Prin această străfulgerare va arăta şi starea de înviere a Sa, despre care înainte vorbise numai prin cuvânt", cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1991, p. 116.

îi ridică la vederea slavei lui Dumnezeu (Ibidem) şi nu îi deşteaptă dintr-un somn biologic. Dormitarea lor este o expresie a neputinţei de a cuprinde măreţia descoperirilor dumnezeieşti, dacă nu sunt ajutaţi de harul lui Dumnezeu.

Domnul doreşte ca ei să-L vadă în slavă. Toţi cei trei evanghelişti care narează acest moment, spun că Petru a răspuns şi a vorbit către Iisus despre construirea colibelor, pentru că nu ştia de fapt ce să spună, cum să reacţioneze în acel moment (Mt. 17, 4; Mc. 9, 5-6; Lc. 9, 33). Petru s-a simţit dator să răspundă acestei revelaţii dumnezeieşti. El a arătat că bucuria sa nu are margini şi că adevărata împlinire a omului este tocmai sălăşluirea în lumină şi locuirea împreună cu Sfinţii.

Apostolii erau înspăimântaţi (Mc. 9, 6), cuprinşi de mare evlavie. Petru îşi manifestă bucuria şi, pe când el vorbea, apare norul luminos, care îi umbreşte. Matei califică apariţia extatică ca „nor luminos” („νεφέλη φωτεινὴ” [Mt. 17, 5]. Marcu şi Luca vorbesc de un nor care îi umbrea pe Ucenici (Mc. 9, 7; Lc. 9, 34). Paradoxul expresiei mateene exprimă foarte bine realitatea extazului. Lumina lui Dumnezeu e văzută ca o lumină ce te acoperă, ce te învăluie, pentru că, mai întâi, te inundă.

Luca spune, că Apostolii s-au înfricoşat, când au intrat în nor (Lc. 9, 34). Dacă, la Botez, Duhul Sfânt era văzut *ca* un porumbel, pe Tabor Duhul Sfânt apare *ca* un nor din care vorbeşte Tatăl. Revelarea Treimii se face, de această dată, unei triade de persoane umane şi nu numai uneia ca la Botez. Tatăl Îşi mărturiseşte Fiul Cel iubit (Mt. 17, 5; Mc. 9, 7) şi ales (Lc. 9, 35) şi cere de la Apostoli, ca Fiul Său să fie ascultat întru toate.

Ucenicii, la auzul Tatălui, „au căzut pe faţa lor şi s-au înfricoşat foarte” („ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα”) [Mt. 17, 6]. Ei cad cu feţele la pământ. Iisus vine şi se atinge de ei (Mt. 17, 7). Când îşi ridică ochii, ei nu mai văd pe nimeni, decât pe Iisus singur (Mt. 17, 8; Mc. 9, 8; Lc. 9, 36).

Luca spune că Apostolii au tăcut după această vedenie (Lc. 9, 36) şi nu au mai zis nimic. Transfigurarea Domnului le spusese lucrul esenţial: că El este Dumnezeu şi om şi că oamenii Sfinţi sunt vii şi plini de lumină cerească.

1. 2. 16. Învierea Domnului

Dacă Schimbarea la Faţă este evenimentul autentificării plenare a dumnezeirii Sale, Învierea Sa este evenimentul autentificării categorice, al trecerii inexprimabile a trupului Său omenesc la o stare de îndumnezeire, care depăşeşte puterea noastră de înţelegere[47].

Pe Tabor, trupul Său se umple de lumina dumnezeirii Sale iar în mormânt, această umplere de lumină a trupului devine atât de abisală, încât trupul Său trece din condiţia de trup mărginit, în cea de trup duhovnicesc, care se lasă văzut de oameni numai atunci, când Domnul doreşte acest lucru.

Capitolele Învierii (Mt. 28, 1-9; Mc. 16, 1-14; Lc. 24, 1-47; In. 20, 1-28), în mod paradoxal, nu ne relatează învierea Sa din morţi, ci evenimentele posterioare acestui eveniment covârşitor pentru întreaga creaţie.

Ioan începe cu imaginea pietrei de la mormânt, care era dată la o parte, atunci când au venit femeile ca să-L ungă cu miruri (In. 20, 1).

Matei vorbeşte de un mare cutremur, care a avut loc în acea zi şi despre venirea îngerului lui Dumnezeu, care a prăvălit piatra de la uşa mormântului (Mt. 28, 2).

Marcu remarcă, aidoma lui Matei, că piatra era răsturnată (Mc. 16, 4) şi la fel face şi Luca (Lc. 24, 2).

Însă învierea se petrecuse deja, în mod inefabil şi ceea ce se mai putea vedea acum era un mormânt gol, giulgiurile şi marama, care fusese pusă pe capul Său (In. 20, 5, 7).

Învierea Domnului întrecuse orice aşteptare umană. Evenimentul învierii nu a fost detectat atunci când s-a produs, însă el a fost autentificat de apariţiile Domnului în faţa ucenicilor Săi.

Sfântul Ioan îl prezintă pe Petru şi pe sineşi fugind la mormânt şi încredinţându-se amândoi, că trupul lui Iisus nu

[47] Vorbind despre învierea Domnului, profesorul Karl Barth spunea, că adevăratul mister al Paştelui nu rezidă atât în faptul, că Hristos a înviat şi că Dumnezeu este slăvit prin aceasta, ci în aceea, că omul a fost înălţat şi aşezat de-a dreapta Tatălui, biruind asupra păcatului, a morţii şi a Satanei, cf. Karl Barth, *Esquisse d'une Dogmatique*, traduit de l'allemand par Edouard Mauris et Fernand Ryser, col. „Bibliothèque théologique", Ed. Delachaux & Niestle S.A., Neuchâtel, 1950, p. 113. El accentua nu transfigurarea Domnului petrecută odată cu învierea Lui din morţi, ci mai ales, ridicarea umanităţii noastre la dreapta Tatălui, dându-ne impresia, că nu face distincţie între *învierea* şi *înălţarea* Sa la cer.

mai era în mormânt (In. 20, 8). Ei se întorc la ai lor, dar Maria Magdalena rămâne la mormânt, plângând (In. 20, 11).

Privind în mormânt, vede doi Îngeri în alb (In. 20, 12), adică plini de lumină cerească[48], care o întreabă de ce plânge (In. 20, 13). Sfânta Maria Magdalena le spune, ceea ce le spusese şi Apostolilor (In. 20, 2), că: L-au luat pe Domnul şi că ea nu ştie unde este El pus, adică trupul Lui.

Maria Magdalena căuta un trup mort, nu pe Iisus înviat, cu un trup plin de lumină, transfigurat, cu trăsături mult schimbate. Durerea ei era atât de mare, că nu se bucură că vede doi Îngeri. Ea întoarce spatele Îngerilor (In. 20, 14, cf. GNT) şi, când priveşte în afara mormântului, Îl vede pe Iisus, fără să Îl recunoască şi vorbeşte cu El, ca şi când ar fi fost grădinarul, care avea grijă de mormânt (In. 20, 14-15).

Numai când Iisus îi pronunţă numele, cu dragostea mare pe care o avea pentru Maria Magdalena, aceasta înţelege, că El este „Învăţătorul"(In. 20, 16), că El este viu şi că moartea nu L-a putut ţine prizonier. Domnul trimite pe Maria Magdalena ca să le binevestească Apostolilor învierea Sa din morţi (In. 20, 17-18), lor, celor care crezuseră, că trupul Său nu mai era în mormânt, dar nu şi că El a înviat.

Ioan şi Petru constataseră dispariţia trupului dar nu şi învierea Lui. În Evanghelia a patra, Apostolii sunt ţinuţi până târziu în noapte în suspans, în această „întâi a sâmbetei" (In. 20, 1, 19), adică în duminica Învierii.

Intrarea lui Iisus la Ucenici nu se face pe uşă, pentru că uşile erau încuiate de frica iudeilor (In. 20, 19). El *vine* şi *stă* în mijlocul lor, spune Ioan, dar nu aminteşte şi de faptul că El *ar fi intrat*. Venirea lui Iisus nu era de afară, ci din slava Sa dumnezeiască.

Apariţiile lui Iisus după Înviere nu le putem cataloga decât în sens extatic. Iisus apare deodată lângă Ucenici, fără ca să le spună de unde vine sau unde a fost. Nici Ucenicii nu mai întreabă astfel de amănunte. Ei ştiau că El fusese

---

[48] Ioan Calvin, comentând In. 20, 12, conexează detaliul *veşmintelor albe*, cu descrierea de la Mt. 17, 2: „Modul cum Maria a înţeles că [cei doi] sunt Îngeri sau dacă nu cumva ei au fost oameni este neclar [de aici]. Noi cunoaştem [doar faptul], că *veşmintele albe* erau un simbol al slavei cereşti. Pentru că noi găsim că Hristos era îmbrăcat în *veşminte albe*, când S-a transfigurat pe munte şi a arătat majestatea Sa preaslăvită celor trei Apostoli (Mt. 17, 2)", în John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John*, A New Translation, From the Original Latin, by the Rev. William Pringle, Volume Second, in „Christian Classics Ethereal Library", Grand Rapids, MI, cf. http://www.ccel.org . Calvin face o conexiune corectă între cele două versete, dar înţelege defectuos veşmintele albe, pentru că le vede ca pe o prezenţă a luminii divine, ci numai ca pe un *simbol* al acestei prezenţe.

omorât, că El fusese îngropat şi văzându-L în faţa lor, întrebările nu îşi mai aveau rostul.

Sfântul Evanghelist Ioan însă, precizează un lucru hotărâtor în susţinerea veridicităţii învierii Domnului. În In. 20, 20, Ucenicii se bucură văzând pe Domnul, numai după ce El le arată mâinile şi coasta Sa. Ei nu se entuziasmează imediat ce Îl văd, ci numai după ce Acesta le arată semnele concrete ale pătimirii Sale. Numai după ce aceştia constată că El, Cel înviat, este Iisus, Învăţătorul lor, pe Care ei Îl cunoscuseră şi Care murise pe cruce, numai după aceea se bucură de învierea Sa din morţi, de biruinţa Lui asupra morţii.

Cei 10 văd trupul, dar nu îl ating. Al 11-lea, Sfântul Toma, vrea confirmarea deplină a trupului transfigurat al Domnului şi o primeşte (In. 20, 24-29).

Timp de 8 zile, Sfântul Ioan nu spune nimic despre Iisus cel înviat (In. 20, 26). După încredinţarea lui Toma, Ioan deschide cap. 21 cu vizita pe care Domnul le-o face Apostolilor la Marea Tiberiadei. Deşi ei Îl văzuseră de două ori pe Iisus cel înviat, potrivit Evangheliei a patra, totuşi numai Ioan Îl recunoaşte într-un târziu pe Domnul (In. 21, 7). Iisus cel înviat e cunoscut de acum încolo nu la prima vedere, ci printr-o sesizare, intuire duhovnicească aparte a persoanei Sale.

Ca şi Ioan, Matei deschide problematica învierii Domnului nu cu o discuţie despre învierea Sa, ci cu vedenia Mariei Magdalena şi a celeilalte Marii, pe care au avut-o venind la mormânt.

Îngerul Domnului, care e văzut cum coboară din cer, dă piatra la o parte şi stă deasupra ei (Mt. 28, 2). Îngerul nu ajută la actul învierii, ci el invită pe cele două femei – şi prin intermediul lor, pe toţi ceilalţi – la înţelegerea învierii Sale.

Dacă străjerii mormântului era cât pe ce să moară (Mt. 28, 4), din cauza slavei cereşti, care emana din Înger, Îngerul le vorbeşte femeilor, fără ca acestea să se panicheze de prezenţa sa.

La Mt. 28, 3 avem o prezentare extatică a înfăţişării îngerului: „ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών" („Şi era înfăţişarea lui ca fulgerul şi îmbrăcămintea lui albă ca zăpada"). Îngerul era plin de slavă cerească. Străjerii nu suportă slava lui Dumnezeu, dar tocmai aceasta le face pe cele două femeie să asculte pe Înger.

Îngerul le vesteşte învierea lui Iisus, a Celui pe care ele Îl căutau ca pe un mort (Mt. 28, 7). Dacă apariţia şi cuvintele Îngerului umpluseră pe femei de „frică şi bucurie mare" (Mt. 28, 8), cu atât mai mult se amplifică această stare de cutremurare plină de bucurie, de veselie duhovnicească, atunci când Însuşi Iisus le întâmpină pe cale (Mt. 28, 9).

Îi cuprind picioarele şi I Se închină. Acestea sunt cele dintâi, care Îl cinstesc pe Domnul ca pe un Biruitor al morţi, adică ca Dumnezeu şi om, Care S-a ridicat dintre cei morţi cu un trup transfigurat, plin de slavă divină şi Care nu mai poate fi văzut decât duhovniceşte, extatic.

Sfântul Marcu se concentrează asupra apariţiilor lui Iisus cel înviat. El indică pe cei care cred în învierea Domnului şi îi pune în contrast cu starea de necredinţă şi de împietrire a Apostolilor, cf. Mc. 16, 14.

Cele trei femeie prezentate de Marcu (Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov şi Salomeea) văd un tânăr în mormânt, îmbrăcat în veşmânt alb (στολὴν λευκήν) şi acesta le anunţă învierea lui Iisus (Mc. 16, 5-7).

Albul veşmântului, după cum am evidenţiat şi în alte rânduri, nu este altceva decât o expresie a luminii divine, care ţâşnea din fiinţa Îngerului. Femeile văd pe Înger în mod extatic şi pleacă de la mormânt întraripate de minune.

Marcu se foloseşte de aoristul ἔφυγον (Mc. 16, 8) pentru a desemna starea interioară a femeilor. Femeile nu doar aleargă, nu ies pur şi simplu din mormânt şi o rup la fugă, ci ele ies din mormânt parcă zburând, fiind pline de bucurie dar şi de cutremur.

Dacă traducem pe ἔφυγον numai prin „au fugit" sau „au alergat" nu cuprindem toată realitatea interioară a femeilor. Acest aorist are şi semnificaţia, printre altele, de „a zbura", pe care noi o considerăm cea mai proprie descriere a stării interioare a femeilor mironosiţe.

Femeile pleacă de la mormânt într-o stare de mare încântare, de mare entuziasm. Marcu foloseşte pe τρόμος şi ἔκστασις (Mc. 16, 8), pentru a detalia starea de tresăltare interioară pe care a vrut să o surprindă prin aoristul ἔφυγον.

Ele erau cutremurate şi ieşite din ele însele de bucurie. Ele erau într-o stare extatică. Femeile nu spun nimic nimănui nu pentru că le era frică de consecinţele sociale ale mărturisirii lor, ci pentru că bucuria şi cutremurarea lor era atât de mare, încât nu doreau să fie

discreditate pe nedrept. Se temeau de o proastă receptare a mesajului lor.

Marcu notează la 16, 9, că Maria Magdalena L-a văzut prima pe Domnul şi că ea a mers la Apostoli şi le-a vestit învierea Lui. Apostolii „plângeau şi se jeleau" (Mc. 16, 10) atunci când Maria Magdalena le dă vestea învierii. Ei nu cred cuvintele ei. Apostolii nu cred nici cuvintele celor doi, cărora Domnul li Se arată, pe când ei mergeau la câmp (Mc. 16, 12), probabil să muncească.

Mc. 16, 14 descifrează sensul apariţiilor Domnului din ziua învierii Sale. Ele erau menite Apostolilor, pentru că aceştia trebuia să creadă şi să dea mărturie mai apoi, cu preţul vieţii lor, despre învierea Sa din morţi.

Declaraţiile lui Marcu sunt un fel de incriminare de sine a Apostolilor, care dovedesc, că nu ei au fost martorii primi ai învierii Domnului, ci femeile mironosiţe. Femeile văd primele pe Domnul, pentru că ele nu se puteau desprinde de mormânt. Mironosiţele nu se puteau obişnui cu gândul, că Domnul nu mai este împreună cu oamenii.

Dacă Marcu ne relatează, că femeile au tăcut despre minune, Luca ne punctează faptul, că „ele şi-au adus aminte de cuvintele Lui" (Lc. 24, 8, cf. GNT), referitoare la moartea şi învierea Sa. Femeile vestesc învierea Domnului Apostolilor, dar cuvintele lor li se par a fi o nebunie, o vorbire fără sens şi nu le cred (Lc. 24, 11). Luca îşi asumă, ca şi Marcu, necredinţa deplină a Apostolilor faţă de intermediarii care le-au vestit învierea.

Lc. 24, 13-32 este pasajul cel mai extins dar şi cel mai bogat din punct de vedere teologic al Evangheliilor învierii. Am caracteriza drumul spre Emaus drept sublinierea marcantă a triplei prezenţe a lui Hristos în istorie şi în relaţia Sa cu oamenii.

În discuţia cu cei doi, apare, în primă fază, prezentarea lui Iisus Nazarineanul sau a lui Mesia (Lc. 24, 17-25). Mesia e prezentat ca fiind mort de câteva zile, cu toate că în dimineaţa aceea i-au înspăimântat femeile care le-au vestit învierea Lui.

Cel înviat era împreună cu ei dar ochii inimii lor nu-L puteau înţelege (Lc. 24, 16)[49], pentru că nu credeau în

[49] Într-un articol despre hristologia postresurecţională a Evangheliilor, Crispin Fletcher-Louis, alinia apariţia lui Iisus de la Lc. 24, 15 cu apariţiile angelice ale Vechiului Testament.
Astfel el considera, că venirea lui Iisus la cei doi ucenici, fără ca ei să Îl cunoască, seamănă foarte bine cu Fac.18-19; Jud. 6, 11-24; Tob. 5, 4 -12, 22, cf. Crispin H. T.

învierea Lui. Această a doua ipostază a lui Iisus e aceea de Domn înviat, de Biruitor al morţii (Lc. 24, 25-27).

El Însuşi le tâlcuieşte locurile Scripturii referitoare la Sine, încât ardea inima în ei de focul credinţei, al încredinţării de iconomia vieţii şi a lucrării lui Mesia (Lc. 24, 32).

A treia ipostază a lui Iisus descrisă aici este aceea euharistică. Hristos, Dumnezeu şi om, Care moare şi învie a treia zi din morţi, Care Se arată oamenilor cu un trup transfigurat, li Se dă drept mâncare şi băutură stând cu ei la masă (Lc. 24, 30). Când pâinea e binecuvântată şi frântă şi ei gustă din ea (Lc. 24, 30), atunci : „αὐτῶν…διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν Αὐτόν· καὶ Αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν.” („s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut pe El. Însă El S-a făcut nevăzut de la ei”) [Lc. 24, 31].

Luca face trecerea de la Hristos al slavei la Hristos euharistic fără ca să despartă pe Hristos de Euharistie. Hristos al slavei Se face nevăzut la Cină, pentru că acum El locuia în ei prin Sfânta Euharistie şi nu în faţa lor sau lângă ei[50]. Dar acestea toate sunt urmările reale ale învierii Sale din morţi. Domnul învie din morţi pentru întreaga umanitate, pentru a Se face interior oamenilor şi, din ei înşişi, să îi reclădească, să îi reconfigureze duhovniceşte.

Descrierile evanghelice ale învierii, după cum am văzut, punctează foarte direct caracteristicile trupului înviat al Domnului. Trupul Său este sesizat de acum numai în mod extatic, el nu mai are limitări materiale, apare deodată în faţa oamenilor, umple de lumină şi de sfinţenie pe cei care îl văd, fiind identic în fiinţă cu cel răstignit pe lemn. Slava trupului înviat arată faptul, că pnevmatizarea lui deplină e o consecinţă directă a morţii pe cruce dar, în acelaşi timp, că ea este şi o consecinţă reală a unirii personale.

Fletcher-Louis, *Narrative Christologies: The Transfiguration and Post-Resurrection Stories* , apud. http://www.st-andrews.ac.uk/~www_sd/med_oxford3.html.

[50] Comentând acest pasaj, părintele profesor Stelian Tofană spunea într-un articol al său, că „El S-a contopit cu pâinea euharistică pe care a oferit-o ucenicilor spre hrană, săvârşind astfel prima Liturghie euharistică după învierea Sa. Astfel, cei doi ucenici sunt primii care se împărtăşesc cu trupul lui Hristos euharistic, Cel jertfit, mort, înviat şi penetrat de energiile Duhului Sfânt. Aşadar, cunoaşterea şi unirea deplină cu Hristos s-a realizat nu în cuvânt, ci în Hristos Cel euharistic”, cf. Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană, *Cuvântul lui Dumnezeu într-o lume secularizată. Cauzele nerodirii acestuia*, în „Ortodoxia” LVII (2006), nr. 3-4, p. 24.

1. 2. 17. Înălţarea Domnului la cer

Evenimentul înălţării Domnului este o consecinţă firească, indispensabilă a învierii Sale, dacă îl raportăm la noile caracteristici ale umanităţii Domnului. Umanitatea înviată, transfigurată a Domnului, care nu mai putea fi percepută fără o curăţire a inimii şi fără credinţa în El, nu mai aparţinea modului de viaţă al istoriei actuale.

De aceea, înălţarea Sa de-a dreapta Tatălui este un eveniment al iconomiei mântuirii şi, prin excelenţă, un eveniment extatic. Dacă la învierea Sa din morţi, Apostolii au fost privaţi de sesizarea evenimentului în sine, atunci când el s-a produs, la înălţarea Sa, Apostolii sunt martori efectivi, direcţi ai evenimentului.

Matei nu ne indică nimic despre înălţare. El ne duce până aproape de clipa înălţării, dar nu mai departe de atât, cf. Mt. 28, 16-20.

Marcu concentrează, într-un singur verset (Mc. 16, 19), toată discuţia despre înălţarea Sa la cer: „Astfel, după ce Domnul Iisus a vorbit cu ei, S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu" („῾Ο μὲν οὖν Κύριος ᾿Ιησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ") [Mc. 16, 19].

De la Marcu nu aflăm decât, că Apostolii au fost de faţă la înălţare şi că înălţarea Sa nu înseamnă nimic altceva, decât ridicarea umanităţii Sale de-a dreapta Tatălui.

Nici Luca nu vorbeşte în Evanghelia sa în termeni extatici despre evenimentul înălţării Domnului, deşi el a fost un eveniment extatic.

Luca ne spune următoarele în Evanghelie: „Şi ieşind ei afară, până spre Betania, şi ridicându-Şi mâinile Lui i-a binecuvântat pe ei. / Şi s-a făcut, că în timp ce-i binecuvânta, El S-a depărtat de ei şi S-a înălţat la cer."(„Εξήγαγεν δὲ αὐτοὺς [ἔξω] ἓως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας Αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. / καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν Αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν") [Lc. 24, 50-51].

Observăm că Luca încadrează înălţarea într-un cadru evloghistic, liturgic. El Se depărtează de Apostoli şi Se înalţă la cer în timp ce-i binecuvânta. Reacţia Apostolilor, surprinsă în v. 52, este aceea de plecare a fiinţei lor

interioare în faţa Lui, de închinare în faţa Domnului. Ei rămân într-o stare de adâncă evlavie, trăind o mare bucurie interioară.

Dacă Femeile mironosiţe văd în Iisus cel înviat pe Fiul lui Dumnezeu transfigurat şi I Se închină Lui, ca Dumnezeu şi om, Apostolii, numai după ce văd pe Domnul înălţându-se la cer, trăiesc cu toţii adevărata stare interioară vizavi de persoana Sa.

Şi accentuăm acest amănunt, pe baza mărturiei lui Matei, care afirmă la 28, 17, că unii din Apostoli s-au îndoit văzându-L în munte, pe când alţii I S-au închinat: „καὶ ἰδόντες Αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν" („şi văzându-L pe El [unii] I S-au închinat, dar [alţii] s-au îndoit").

Nici Ioan nu se ocupă de înălţare. Tot lui Luca îi revine meritul de a fi evidenţiat caracterul extatic al înălţării Domnului, în primul capitol din Faptele Apostolilor.

Textul său este următorul: „Şi zicând acestea, vedeau cum El Se înalţă şi norul L-a luat pe El din ochii lor. / Şi cum erau ei, cu ochii ţintă la cer, [privind] mergerea Lui, iată doi bărbaţi, în veşminte albe, au stat lângă ei / şi aceştia le-au zis: Bărbaţi galileeni, de ce staţi privind către cer? Acest Iisus, Care S-a înălţat de la voi la cer, astfel va veni, după cum L-aţi văzut mergând la cer". („καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν Αὐτῶν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. / καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου Αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, / οἳ καὶ εἶπαν, Ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἑστήκατε [ἐμ]βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; Αὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε Αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν" [F. Ap. 1, 9-11].

Norul ca şi *albul veşmintelor* sunt cele două elemente absolut importante, care califică înălţarea Domnului ca eveniment extatic, văzut nu cu ochii fizici, ci duhovniceşte. Domnul Se ridică întru Duhul Sfânt la cer. Norul slavei cereşti Îl răpeşte de la ochii lor, în timp ce lângă ei apar cei doi Îngeri, care fac din înălţare nu o despărţire a lui Iisus de oameni, ci o adevărată pregătire pentru revenirea Sa întru slavă.

Conform Faptelor Apostolilor, Înălţarea Domnului nu este evaluată teologic separat de evenimentul Pogorârii

Sfântului Duh (F. AP. 1, 8) şi nici de acela al Celei de a doua veniri.

Înălţarea pregăteşte evenimentul Rusaliilor dar ea indică şi modul extatic în care va fi percepută a doua Sa venire. Însă, dacă îngerii vorbesc despre re-venirea Lui pe norul slavei Sale, Domnul le vorbise ultima dată despre primirea puterii Sfântului Duh. Sălăşluirea Sfântului Duh în Apostoli era mesajul final al iconomiei mântuirii.

1. 2. 18. Pogorârea Sfântului Duh

Înălţarea Domnului nu dispersează comunitatea Apostolilor, ci, dimpotrivă, o unifică. Cf. GNT: „toţi aceştia stăruiau în rugăciune, ca o singură minte, împreună cu femeile şi Maria, mama lui Iisus, şi cu fraţii Lui" (F. Ap. 1, 14).

Comunitatea aştepta împlinirea făgăduinţei. Însă aşteptarea venirii Mângâietorului nu era o aşteptare pur liturgică, deoarece au loc şi alte acte, care sunt menite să consolideze comunitatea, ca alegerea lui Matia, în locul lui Iuda vânzătorul (F. Ap. 1, 15-26).

Evenimentul pogorârii Sfântului Duh este relatat în mod concentrat, în F. Ap. 2, 1-4: „Şi când s-a împlinit ziua Cincizecimii erau toţi, împreună, la un loc. *Şi s-a făcut pe neaşteptate sunet din cer, ca suflare de vânt puternic şi a umplut toată casa unde ei şedeau. Şi au fost văzute de către ei, limbi ca de foc împărţite şi [acestea] s-au aşezat câte una, pe fiecare dintre ei. Şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt* şi au început să grăiască în alte limbi, după cum le dădea Duhul acelora să vorbească" („Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό. / καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι / καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, / καὶ ἐπλήσθησαν πάντες Πνεύματος Ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.", cf. GNT)[51].

Textul lucan insistă asupra unităţii interioare a Apostolilor dar şi a contextului liturgic, care îi ţinea pe aceştia în unitate. Apostolii erau împreună, se rugau la pogorârea Duhului în ei înşişi. Evenimentul venirii Duhului a fost imprevizibil pentru ei. Ei se pregăteau pentru primirea

---

[51] Comentând 2, 2-3, Sfântul Ioan Gură de Aur spune, că Duhul Sfânt a coborât nu numai peste Sfinţii Apostoli ci peste cei 120 câţi se aflau la un loc şi prin care s-a confirmat faptul, că cei care au crezut în Hristos au fost arătaţi vrednici de a primi pe Duhul Sfânt, cf. St. John Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles*, translated, with notes and indices, by Rev. J. Walker and Rev. J. Sheppard, revised, with notes, by George B. Stephens, în NPNF I, vol. 11, ed. de Phlip Schaff, cf. ed. comput., Sage Software Albany, USA, v. 01, 1996.

Lui dar nu ştiau clipa, când această venire a Duhului se va produce efectiv.

Tocmai de aceea Luca subliniază amănuntul, cum că pogorârea, venirea Duhului, a fost „pe neaşteptate”. Ceea ce aud Apostolii, acel sunet venit din cer este echivalat în exprimare umană, cu o „suflare de vânt puternic”, aşa după cum am tradus noi.

Însă venirea Duhului nu a fost o rafală de vânt puternic şi nici nu a fost o izbucnire de limbi de foc material, ca în urma unui fulger. Ceea ce văd Apostolii e de fapt un extaz, e o vedere prin Sfântul Duh. Însuşi Duhul, Care cobora în ei, le dădea putere să-L vadă într-un anume fel. Dar Apostolii nu primesc în ei persoana Sfântului Duh, lucru imposibil pentru umanitate, ci puterea de viaţă făcătoare şi sfinţitoare a Duhului Sfânt. Harul este cel care coboară în Apostoli.

Tocmai de aceea el apare împărţit, distribuit în mod personal şi, în acelaşi timp, lucrând aceeaşi harismă, pentru că toţi Apostolii au început să grăiască în limbi diferite. Harisma glosolaliei apare ca o consecinţă directă a prezenţei harului în ei înşişi, dar aceasta nu este singura consecinţă directă a rămânerii Duhului în Apostoli.

Credem că Luca a evidenţiat doar harisma glosolaliei, ca urmare directă a venirii Duhului, pentru că aceasta a fost sesizată imediat de către mulţimea de oameni existentă la acea dată în Ierusalim.

Din 2, 2 reiese că harul Duhului umple mai întâi casa unde ei şedeau. Din traducerea noastră, credem noi, destul de acurată, surprindem faptul, că Apostolii vedeau pe Duhul ca o limbă de foc, stând deasupra fiecăruia (cf. GNT şi GOC, F. Ap. 2, 3).

Sfântul Luca subliniază, în mod categoric, nu numai umplerea casei de Duhul, ci şi a fiinţei Apostolilor (F. Ap. 2, 4). Sfântul Duh nu *stă* doar deasupra lor, spectacular, ci *rămâne* în ei. Verbul τίμπλημι, în v. 4, având nuanţă pasivă, indică întotdeauna o realitate interioară, o realitate care nu numai că umple, dar *umple din destul*, *prea umple* pe om.

Apostolii, ca şi casa-Biserică unde erau strânşi şi unde şedeau cuviincios, unde aşteptau în rugăciune, sunt recipiente vii ale Duhului. Dinamismul extraordinar al Duhului umple casa-Biserică dar şi pe Apostoli, care trăiesc acest eveniment în mod personal.

Din F. Ap. 2, 6, credem noi, reiese că evenimentul venirii Duhului a fost un eveniment intracomunitar, un eveniment extatic trăit numai de către Apostoli în mod deplin şi, sesizat periferic, de către mulţime. Mulţimea s-a adunat şi s-a tulburat nu din cauza venirii Duhului (pentru care nu aveau *dispozitive* interioare de recepţie) ci pentru că au auzit sunetul venit din cer şi fiecare dintre ei auzeau pe Apostoli, vorbind pe limba lui.

Din 2, 11, aflăm că Apostolii nu articulau cuvinte din alte limbi la întâmplare, aşa ca falşii *pnevmatici* ai momentului, ci grăiau în limbile materne ale ascultătorilor despre „măreţiile lui Dumnezeu" („τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ").

Din versetele următoare ale capitolului vedem, că Petru vorbeşte cu tărie despre venirea Duhului, fără teamă, fără complexe, citează profeţia pnevmatologică a lui Ioil (2, 17-21), care desemna evenimentul ce abia se petrecuse cu ei, şi vorbeşte despre Fiul Tatălui, despre Hristos cel răstignit şi înviat, Care S-a înălţat la cer şi a revărsat pe Duhul peste Apostoli (2, 22-36).

Prezenţa Duhului în Apostoli unifică fiinţa lor, unifică cunoştinţele pe care le aveau, descoperă adâncimile cuvintelor Scripturii şi pe cele rostite către ei de Domnul, îi umple de multă cunoaştere, de sfinţenie şi de puterea de a face minuni. Ei nu sunt alţii pentru că se propun ca atare, ci pentru că harul cuvintelor şi al faptelor lor este cutremurător, tulburător pentru cei din preajmă, pentru cei care intră în contact cu ei.

Apostolii sunt receptaţi după primirea harului, din prima, ca oameni care deţin adevărul şi îl spun cu putere. Predica Sfântului Petru, după afirmaţia lui Luca, le pătrunde, le străpunge inima, celor care l-au ascultat (F. Ap. 2, 37).

Ei sunt eminamente alţii după venirea Duhului. Παράκλητος, Mângâitorul, de care vorbea In. 15, 26, mărturiseşte acum din fiinţa lor cele ale lui Hristos, la care fuseseră martori Apostolii.

Însă Mângâietorul nu Se substituie Lui Hristos, nu Îl elimină din viaţa Apostolilor, ci Îi intensifică prezenţa şi lucrarea lui Hristos în ei înşişi.

Venirea Duhului înseamnă, pentru Apostoli, începutul teologhisirii lor despre Treimea Dumnezeirii, despre Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, Care se află în raporturi de intimitate absolută.

Dacă citind capitolele 14-17 de la Ioan, ni se pare, poate, că Apostolii nu puteau prinde adâncimea lor ideatică, în predica lui Petru de la Fapte 2, constatăm că el se situează în faţa mulţimii, cu o teologie trinitară tot la fel de copleşitoare, ca şi cea de la Ioan.

Prezenţa interioară a Duhului, cu alte cuvinte, nu diluează adevărurile teologice, ci le intensifică, le abisalizează. Apostolii nu rămân la un moralism ieftin, de duzină, ci îl propun foarte viu, cu mare cutezanţă, din punct de vedere teologic şi moral, pe *Iisus cel viu* şi *Treimea*.

Venirea Duhului însemna umplerea interioară de prezenţa harului Treimii dar şi extinderea comunităţii primare de credincioşi. Biserica apare ca evenimentul duhovnicesc abisal, care îşi găseşte exprimarea în diversitatea persoanelor botezate dar, care nu face rabat de la unitatea de credinţă, care îi ţine pe toţi la un loc.

Orizontala Bisericii, în speţă comunitatea credincioşilor, este legată de Treime prin Duhul. Însă Duhul nu este o putere, care certifică orice aberaţie, orice anomalie, orice extremism, ci e Duhul, Care certifică adevărul, pentru că e Duhul Adevărului, al lui Hristos, cf. In 15, 26.

Duhul Sfânt reliefează pe Hristos în Apostoli şi Treimea şi această reliefare devine atât Scriptură a Noului Testament, cât şi experienţă vie, a vieţii duhovniceşti, adică Tradiţie.

1. 2. 19. Arhidiaconul Ştefan şi cerurile deschise

În lista diaconilor, Ştefan este singurul care are o caracterizare duhovnicească a persoanei sale. Luca spune despre Sfântul Ştefan că era „ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ Πνεύματος Ἁγίου" („bărbat plin de credinţă şi de Duhul Sfânt")[F. Ap. 6, 5].

În 6, 8, Ştefan e desemnat, după hirotonia sa în diacon, drept „πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως" („plin de har şi de putere"). Întreg capitolul 7 din F. Ap. nu este altceva, decât o demonstrare a acestor două caracterizări duhovniceşti ale Sfântului Luca.

Sfântul Ştefan e acuzat în mod fals de blasfemie (F. Ap. 6, 11). Este adus în faţa sinedriului spre a fi judecat. Este introdus într-o judecată înscenată, pusă la cale, ca şi cea a Domnului său.

F. Ap. 6, 15 arată acest lucru fără tăgadă: „καὶ ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρὸσωπον ἀγγέλου" („Şi aţintindu-şi ochii către el, toţi cei care şedeau în sinedriu au văzut faţa lui aidoma unei feţe de înger").

Sinedriul îndrăzneşte să judece un om a cărui sfinţenie era mai mult decât evidentă. Exprimarea de mai sus este una extatică, fără îndoială. Dumnezeu îngăduie sinedriului, acestui for religios superior al evreilor, foarte corupt şi vinovat de deicid, să vadă slava lui Dumnezeu pe faţa lui Ştefan. Faţa lui e văzută asemenea unei feţe de înger. Slava care strălucea din el i-a făcut pe toţi să-l caracterizeze la modul cel mai propriu cu putinţă, adică l-au socotit o făptură cerească.

În analiza noastră de până acum, nu am atins şi acest aspect suplu al discuţiei despre vederea lui Dumnezeu şi anume extazele din îngăduinţa lui Dumnezeu, pe care le-au trăit nişte oameni necredincioşi.

În iconomia divină, astfel de extaze sunt convertitoare, sunt îngăduinţe divine, care ori elucidează realitatea interioară a unui om sfânt ori a unui lucru măreţ, important pentru viaţa Bisericii.

În cazul nostru, extazul sinedriului era o atenţionare divină, că procesul intentat lui Ştefan este o eroare fundamentală şi că Ştefan, nu numai că e nevinovat de

blasfemie, ci, dimpotrivă, se dovedeşte a fi un intim al lui Dumnezeu, un om cu o viaţă dumnezeiască.

Discursul lui Ştefan din sinedriu scoate în evidenţă pe Dumnezeul Cel viu, pe „ὁ Θεὸς τῆς δόξης” („Dumnezeul slavei”) [F. Ap. 7, 2].

Avem de-a face aici cu o expunere istorică sintetică şi copleşitoare în acelaşi timp, a relaţiei vii, harice, dintre Dumnezeu şi Sfinţii lui Israel. Este absolut importantă pentru noi teologia extatică elaborată de Ştefan, pornită tocmai de la caracterizarea lui Dumnezeu, ca *Dumnezeu al slavei*.

Acest *Dumnezeu al slavei* intră în relaţie cu Avraam şi îi modifică fundamental traseul vieţii sale. Ştefan vorbea unor evrei, conaţionalilor săi şi de aceea naraţiunea începe cu Avraam, părintele poporului lui Israel. Însă scopul lui Ştefan era acela de a prezenta derularea în timp a acestei intimităţi cu Dumnezeu şi a modului, cum s-a achitat Dumnezeu de făgăduinţele, pe care le făcuse prin Patriarhi şi Proroci.

Insistenţa asupra vieţii lui Moise este strategică pentru Ştefan. Moise primeşte revelaţia, construieşte cortul (F. Ap. 7, 17-44), lui David i se promite zidirea templului dar templul e zidit de Solomon (F. Ap. 7, 45-47). Cu alte cuvinte, fiecare Sfânt al lui Dumnezeu îşi are rolul său foarte bine stabilit şi, mai ales, foarte propriu, în istoria mântuirii.

Concentrarea interioară a lui Ştefan, râvna sa pentru adevăr nu mai poate fi stăpânită. El mustră cu vehemenţă pe evreii necredincioşi, că stau, aidoma părinţilor lor, împotriva Sfântului Duh (F. Ap. 7, 51).

Din acest amănunt al expunerii ştefaniene observăm, că acesta considera orice păcat al poporului drept o împotrivire, o luptă făţişă cu prezenţa interioară a Sfântului Duh. Ştefan scanează istoria mântuirii din punct de vedere pnevmatologic şi se disociază de părinţii necredincioşi, de cei care, de-a lungul timpului, nu au vrut să-şi asume intimitatea totală cu Dumnezeu.

Când Luca îl caracteriza pe Ştefan, că este plin de Sfântul Duh, nu dorea să spună altceva, decât că el este într-o intimitate deplină cu Dumnezeu, că este un intim, un om credincios lui Dumnezeu.

Ştefan, acuzatul ilegitim, adus prin tertipuri ruşinoase în faţa sinedriului, acuză poporul din care face parte de

ucidere a Prorocilor, de deicid şi de necredinţă sfidătoare împotriva legii lui Dumnezeu (F. Ap. 7, 51-53).

Tonul discursului ştefanian este dur, revendicativ şi, mai ales, sfidător pentru sinedriu, pentru că Ştefan vorbeşte la persoana a II-a plural, punând semnul egal între *proscrişii istoriei* şi *proprii săi judecători*.

Curajul şi puterea duhovnicească a lui Ştefan nu veneau dintr-o conştiinţă resentimentară şi nici dintr-o pornire orgolioasă. El era pus în mişcare de râvna Sfântului Duh, de forţa dumnezeiască de a spune adevărul deplin, total, despre oameni şi despre raporturile oamenilor cu Dumnezeu. Însă atitudinea celor din faţa lui, a auditoriului este subliniată, no comment, de v. 54: „'Ακούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ' αὐτόν" („Dar ei auzind acestea se înfuriau în inimile lor şi scrâşneau din dinţi împotriva lui").

Într-o astfel de atmosferă ostilă lui Ştefan, sufocantă, primul Mucenic al Bisericii are o vedere extatică. Luca o descrie în următorii termeni: „ὑπάρχων δὲ πλήρης Πνεύματος Ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν Θεοῦ καὶ 'Ιησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ / καὶ εἶπεν, 'Ιδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ Θεοῦ" („Iar {Ştefan}, fiind plin de Sfântul Duh, privind către cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu. Şi a zis: Iată văd cerurile deschise şi pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu") [F. Ap. 7, 55-56].

Descrierea lui Luca nu circumscrie un peisaj divin fastuos, pe care Ştefan l-ar fi văzut zugrăvit pe cerul vizibil sau în cer, undeva, dincolo de perceperea cu ochiul liber a fenomenului. Luca descrie, în termeni umani, într-o descriere antropomorfă, vederea dumnezeiască avută de Ştefan.

Atunci când Luca spune despre Ştefan, că *a privit spre cer*, nu se referă la cerul fizic, ci la cerul văzut în extaz, la un cer ca o realitate extatică. Ştefan a văzut slava lui Dumnezeu *în extaz* şi nu *pe cer*. Înţelegerea *realist grosieră*, mai bine-zis *fizică* a extazului îl transformă pe acesta într-o vedere holografică şi într-un eveniment de tip David Copperfield, într-o percepţie iluzorie şi nu într-o vedere interioară, duhovnicească, ca prezenţă a Sfântului Duh în fiinţa noastră.

Dar Luca începe v. 55 tocmai cu acest amănunt: că Ştefan era plin de Sfântul Duh. În Sfântul Duh şi prin El, Ştefan vede slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta Tatălui. Vedenia lui Ştefan era o reconfirmare a înălţării Domnului cu trupul la cer şi a şederii de-a dreapta Tatălui, însă, în acelaşi timp, şi a indestructibilităţii firii umane a lui Iisus cel înălţat. Vederea lui Ştefan garantează pnevmatizarea deplină a umanului şi, totodată, şi inalienarea caracteristicilor umane în Împărăţia lui Dumnezeu.

Ştefan îşi mărturiseşte extazul, şi-l face public. Sintagma „cerurile deschise" indică, pe de o parte, evidenţa actului extatic iar, pe de altă parte, că Ştefan are o relaţie specială cu Dumnezeu, în comparaţie cu ei. Simpla mărturisire a extazului pune în inferioritate sinedriul şi desfiinţează, din punct de vedere *teologico-canonic*, să-i spunem aşa, *culpabilizarea* lui Ştefan.

Reacţia sinedriului însă, nu are nimic de-a face cu imparţialitatea şi cu logica normelor de drept. Membrii sinedriului se năpustesc spre Ştefan şi îl scot din cetate într-o ploaie de pietre (F. Ap. 7, 57-59). Lapidarea lui Ştefan e desemnată de Luca drept „adormire", în sfârşitul v. 60. Ştefan, cel care văzuse slava lui Dumnezeu şi Treimea în mod extatic, adoarme în pace, în comparaţie cu sinedriul furios şi ateu.

Ştefan nu este ucis din cauza unei blasfemii, ci pentru că forul de judecată nu admitea posibilitatea vederii lui Dumnezeu ca o realitate personală. Sinedriul păstra Tradiţia, o Tradiţie osificată, fără perceperea prezenţei lui Dumnezeu în ea însăşi şi excludea, din start, orice experienţă a intimităţii lui Dumnezeu în contemporaneitate.

Ştefan e ucis nu pentru că are curajul să-şi mărturisească experienţele extatice, ci pentru că, sinedriul, nemaiavând relaţii cu Dumnezeul Cel viu, datorită istoricizării raporturilor sale cu Dumnezeu, îşi centrase viaţa pe lucruri periferice, legaliste şi nu pe experierea energetică a lui Dumnezeu.

Martirizarea lui Ştefan e paradigma, de multe ori verificată în istorie, a ciocnirii dintre *dogmatism* şi *experienţă*. Ştefan moare nu luptând împotriva adevărului, ci posedând evidenţa lui interioară şi certitudinea relaţiei sale cu Dumnezeu.

1. 2. 20. Întâlnirea lui Pavel cu Cel prigonit de el

Cu siguranţă, evenimentul extatic al întâlnirii lui Pavel cu Domnul este unul dintre cele mai tulburătoare ale Scripturii şi un pasaj extrem de important pentru înţelegerea realităţii extaticului de care noi ne ocupăm.

Pavel, acel Saul de la F. Ap. 7, 58, care consimţise uciderii lui Ştefan, mergea spre Damasc, pentru ca să ucidă pe ucenicii Domnului (F. Ap. 9, 1-2). El era sabia răzbunării împotriva creştinilor, un mandatat al arhiereului, în numele unei intoleranţe demonice, care a făcut şi face, din păcate, mari ravagii în istorie.

Însă, în drum spre Damasc, „deodată, o lumină din cer a strălucit împrejurul lui (περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Şi, căzând la pământ, a auzit un glas zicându-i lui: Saule, Saule, de ce mă prigoneşti? Iar el a zis: Cine eşti, Doamne? Şi Acela [a zis]: Eu sunt Iisus pe care tu Îl prigoneşti. *Greu îţi este ţie să loveşti în ţepuşă. Şi el, tremurând şi fiind înspăimântat, a zis: Doamne, ce voieşti Tu ca să fac? Şi Domnul i-a zis lui*: Scoală-te şi intră în cetate şi ţi se va spune ţie ce să faci. Iar bărbaţii care erau cu el stăteau fără grai, căci auzeau glasul, dar nu vedeau pe nimeni” (F. Ap. 9, 3-7, cf. GNT şi KJV)[52].

Neprevăzutul evenimentului este evident din relatarea lui Luca. Lumina dumnezeiască străluceşte *împrejurul* lui Pavel, în sensul că Pavel a intrat în extaz, în slava lui Dumnezeu. Învăluirea lui de lumină nu era o evidenţă exterioară, ci una interioară. Nimeni, în afară de el, nu vedea lumina şi nici pe Domnul. Cei care îl însoţeau auzeau glasul Domnului, dar nu vedeau nimic. Numai Pavel vedea pe Domnul şi slava care iradia din El.

Importanţa capitală a descrierii Sfântului Luca o constituie aceea că, slava care l-a înconjurat pe Pavel nu era alta, decât slava lui Hristos cel preaslăvit, a Celui care vine să se întâlnească cu Pavel. Bineînţeles, că Pavel Îl considera pe Iisus un impostor, un blestemat care fusese răstignit pe lemn, un blasfemiator.

El se lupta nu numai cu Hristos, dar şi cu martorii vieţii Lui, cu Apostolii şi cu cei care crezuseră în Domnul

[52] Fragmentul de text pe care noi l-am scris cu litere cursive, reprezintă adaosul pe care l-am tradus din KJV, care există în ed. BOR 1988 şi 2001, care ne este familiar, dar care nu există în GNT, GOC, BGT sau VUL.

prin Apostoli. Şi, fără doar şi poate, Pavel nu credea, că Hristos e viu, că Hristos e Dumnezeu şi om şi că El e plin de slavă cerească.

Iubirea imensă a Domnului către Pavel constă în aceea, că El doreşte să i Se arate lui Pavel, ca acesta să ştie adevărul. Dialogul extatic dintre Hristos şi Pavel sucombă orice împotrivire a lui Pavel şi orice întrebare necredincioasă. Aşa se întâmplase şi în cazul lui Toma.

Hristos îl cheamă pe nume pe viitorul Pavel şi îl pune în faţa propriului său Duşman. Hristos apare ca Cel prigonit de Pavel, ca Cel persecutat pe nedrept. Pavel nu escamotează adevărul său interior. În faţa Duşmanului său, Pavel nu răspunde cu superioritatea cunoscătorului de Lege, ci ca un om răpus de măreţia Duşmanului său, pe care Îl numeşte, instinctiv, Domn al vieţii sale. Întâlnirea lui Pavel cu Duşmanul său, din îngăduinţa Acestuia, se transformă din această clipă, în mod iremediabil, în cunoaşterea fără tăgadă, fără niciun dubiu, a Domnului de către Pavel. Hristos Dumnezeu intră în viaţa lui Pavel nu ca un *înlocuitor* al Tatălui, ci ca Domnul plin de slavă, de putere cerească.

Pavel nu problematizează slava lui Hristos şi nici nu neagă faptul, că Cel care vorbeşte cu el este tocmai Iisus, Cel pe care el Îl prigoneşte. Pavel se supune lui Hristos. Pavel nu mai vrea nimic de aici încolo, ci doar să ştie ce să facă cu adevărat, ca supus, ca slujitor al lui Hristos.

F. Ap. 9, 3-7 este aşadar un extaz convertitor, care evidenţiază iubirea nemăsurată a lui Dumnezeu, faţă de cei care nu cred în El, care luptă împotriva Lui, tocmai pentru că sunt fals informaţi. Hristos cunoştea, că lupta lui Pavel nu era din răutate, ci din râvnă. Râvna lui Pavel pentru Dumnezeu era reală, dar acesta nu avea şi dreapta cunoaştere a lui Dumnezeu, care consta tocmai în credinţa în Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu. Tocmai de aceea Pavel crede imediat în Hristos, se supune lui Hristos şi râvna sa pentru adevăr devine deplină, cutremurătoare pentru toate generaţiile de creştini.

Luca nu se opreşte aici cu descrierea acestui extaz al lui Pavel. În F. Ap. 22, 6-11 şi 26, 12-18, Luca va insera două pledoarii ale lui Pavel, în care acesta îşi certifică demersul apostolic, tocmai pe chemarea sa de către Hristos, adică pe acest extaz.

A doua descriere, cea de la Fapte 22, prezintă noutatea că extazul s-a petrecut la amiază (v. 6). Non-concordanţa aparentă o constituie faptul, că însoţitorii lui Pavel văd lumina dumnezeiască, dar nu aud glasul Domnului (v. 9). În a treia descriere, discuţia extatică dintre Hristos şi Pavel e mult mai extinsă (F. Ap. 26, 14-18) iar lumina dumnezeiască e caracterizată, ca fiind mai strălucitoare decât lumina soarelui (F. Ap. 26, 13).

În F. Ap. 26, 16, Luca prezintă adevărata conotaţie a evenimentului extatic. Domnul i S-a arătat lui Pavel pentru ca să îl facă „slujitor şi martor" („ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα") al vieţii Sale. Dar, mai mult decât atât, în acest moment Pavel este ales de Domnul ca să deschidă ochii lumii, spre iertarea păcatelor şi spre sfinţirea tuturor (v. 17-18).

Luca subliniază cu putere alegerea harismatică a lui Pavel pentru ca să îl pună în rândul Apostolilor lui Hristos. Dar nu e mai puţin adevărat faptul, că Luca evidenţiază extazul convertitor al lui Pavel, pentru a prezenta realitatea lui Hristos preaslăvit, Care iubeşte atât de mult pe oameni, încât se arată duşmanilor Săi, pentru ca să îi vindece de necredinţă.

Din perspectiva noastră, extazul lui Pavel este o reconfirmare a faptului, că Hristos Dumnezeu nu S-a *baricadat în cer* odată cu înălţarea Sa, ci că El e pretutindeni şi, mai ales, acolo unde este o inimă doritoare să Îl cunoască.

Hristos Se lasă văzut de Pavel pentru ca să orienteze cu adevărat zelul acestuia.Îngăduinţa lui Hristos, manifestată ca vedere extatică a prezenţei Sale, l-a făcut pe Pavel de neclintit în propovăduirea sa.

Extazul lui Pavel era o necesitate practică pentru viitorul lucrării sale apostolice. Dar, în primul rând, trebuie să înţelegem din acest context, că extazul este o necesitate practică, atunci când căutările celui credincios sunt profunde, sunt absolute.

1. 2. 21. Extazul lui Petru şi primirea neamurilor în Biserică

Pasajul de la F. Ap. 10, 9-16 este unic, în opinia noastră, prin două însuşiri speciale şi anume: prin cadrul casnic, liniştit, familial în care Sfântul Petru are extazul şi, în acelaşi timp, prin importanţa maximală pe care o are acest extaz pentru extinderea istorică a Bisericii.

Descrierea Sfântului Luca cuprinde foarte bine aceste două însuşiri pe care noi le-am subliniat: „a urcat Petru în odaia cea de sus, pe la ceasul al şaselea, ca să se roage. Şi a fost că i s-a făcut foame şi dorea să mănânce. Şi pe când ei îi pregăteau [masa], s-a făcut că el [a intrat] în extaz (ἔκστασις), şi a văzut cerurile deschise. [Şi a văzut] coborându-se un lucru, ca o faţă de masă, mare, în patru colţuri, coborând spre pământ. În aceasta erau toate patrupedele şi reptilele pământului şi păsările cerului. Şi s-a făcut glas către El: Petre, taie şi mănâncă! Iar Petru a zis: Nicidecum, Doamne, că n-am mâncat niciodată ceva spurcat sau necurat. Şi glasul, din nou, a doua oară, [a zis] către el: Pe cele pe care Dumnezeu le-a curăţit, tu să nu le numeşti spurcate! Şi aceasta s-a făcut de trei ori şi imediat acel lucru s-a înălţat la cer”, cf. GNT.

Petru are un extaz, în urma rugăciunii, după ce se rugase până la epuizare şi în timp ce aştepta să mănânce. F. Ap. 10, 9-10 exprimă atmosfera casnică, familială a extazului petrin, la care ne-am referit la începutul acestei secţiuni.

Pe de o parte, vedem un Petru plin de Sfântul Duh şi de râvnă pentru rugăciune, în cadrul cel mai simplu şi mai firesc cu putinţă, adică acela de a se pregăti să mănânce iar, pe de altă parte, în v. 11-16, distingem un Petru, care are mare intimitate cu Dumnezeu şi, prin el, Dumnezeu lucrează intrarea păgânilor în Biserică. În acest pasaj se îmbină extraordinar de bine omul Petru, care are necesităţi comune, normale şi Apostolul Petru, căruia i se descoperă tainele iconomiei lui Dumnezeu.

Luca descrie, la modul cel mai firesc cu putinţă, evenimentul extatic. Prin mlădierea Duhului Sfânt, Luca nu ascunde banalitatea, comunul absolut al cadrului în care a avut loc extazul acesta atât de important ci, dimpotrivă, îl elogiază prin sublinierea pe care i-o face.

În casa din Ioppe, Petru ducea o viaţă de evlavie desăvârşită, dar înscrisă într-un cadru familial, privat. Petru are un extaz în mijlocul oraşului, a acestui oraş riveran Mării Mediterane, pe când aştepta să mănânce de prânz.

Pentru creştinii ortodocşi de astăzi, care, în mare parte, consideră că extazul este o realitate dumnezeiască, care se petrece numai într-un cadru liturgic, riguros liturgic, descrierea extazului lui Petru este *debusolantă*. Extazul său nu a avut loc în timpul rugăciunii, ci pe când şedea la masă, adică într-o atmosferă foarte comună, enervant de banală. Însă acest eveniment privat, deschide cea mai măreaţă amplitudine Bisericii iniţiale.

Luca narează evenimentul aşa cum s-a petrecut el, pentru că nu Petru a dorit să aibă un extaz stând la masă, ci Dumnezeu. Petru a fost luat prin surprindere de eveniment. Nu numai extazul l-a surprins, ci şi conţinutul său. Animalele şi păsările văzute în extaz, în acea faţă de masă imensă, care cobora din cer, i-au rămas realităţi surprinzătoare lui Petru. În v. 17, Luca spune deschis acest lucru: „întru sine, Petru era foarte mirat / perplexat, de acea vedenie, pe care o avusese", cf. GNT.

Dezlegarea vedeniei vine tot de la Dumnezeu. Bărbaţii trimişi de Corneliu îl fac pe Petru să înţeleagă sensul adânc al extazului său. Când Petru ajunge în faţa lui Corneliu acesta înţelesese iconomia lui Dumnezeu cu neamurile. Drept garanţie a acestei afirmaţii a noastre, stă F. Ap. 10, 28, unde Petru mărturiseşte: „κἀμοὶ ὁ Θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον" („dar mie mi-a arătat Dumnezeu, ca pe niciun om să nu-l numesc *spurcat* sau *necurat*").

Dacă, iniţial, extazul era o *enigmă* pentru Petru, în scurt timp el a înţeles, luminat fiind de Dumnezeu, adâncul milostivirii lui Dumnezeu cu neamurile. Predica sa de la v. 34-43 este un alt eveniment omiletic inspirat, care extinde Biserica, aidoma predicilor ulterioare pogorârii Sfântului Duh. Dar cu această ocazie evenimentul convertirii neamurilor este cu atât mai copleşitor, cu cât este însoţit de aceleaşi semne minunate, ca şi în cazul umplerii Sfinţilor Apostoli de Sfântul Duh.

Descrierea lui Luca atestă cu prisosinţă şi neaşteptatul acestui eveniment: „Şi încă grăind Petru cuvintele acestea, S-a pogorât Duhul Sfânt peste toţi cei care ascultau cuvântul. Şi [au rămas] uimiţi, credincioşii tăiaţi împrejur,

care veniseră împreună cu Petru, că şi peste neamuri s-a revărsat darul Sfântului Duh. Căci îi auzeau [pe aceştia] vorbind în limbi şi slăvindu-L pe Dumnezeu. Atunci a răspuns Petru: Putem oare să oprim apa, ca să nu-i botezăm pe aceştia, care au primit pe Duhul Sfânt ca şi noi (ὡς καὶ ἡμεῖς) ?" (F. Ap. 10, 44-47, cf. GNT).

Finalul v. 47 demonstrează, că Petru a receptat primirea extatică a neamurilor, ca identică în profunzimea ei, cu umplerea lor de Duhul Sfânt la Cincizecime. Petru şi credincioşii dintre evrei asistau la o *reeditare extatică* a Cincizecimii pentru neamuri.

Extazul său confirma Cincizecimea neamurilor iar aceasta din urmă garanta evenimentul pogorârii Sfântului Duh, care a fundamentat Biserica dar o şi extinde. Primirea neamurilor, cu aceleaşi harisme dumnezeieşti ca şi în cazul Apostolilor, ne arată că Dumnezeu nu a considerat pe credincioşii dintre neamuri, drept creştini *de mâna a doua* iar pe creştinii dintre evrei, drept creştini *prin excelenţă*, pentru că Domnul şi Apostolii erau după trup din neamul evreilor.

Acelaşi lucru spusese şi Petru prin expresia: „ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ Θεός" („am înţeles cu adevărat, că nu este părtinire / subiectivitate la Dumnezeu") [F. Ap. 10, 34].

Dumnezeu nu a lucrat *în două trepte*, preferenţial, cu cei care au crezut în El. Dumnezeu a deschis întregii umanităţi accesul spre Biserică. El a lăsat oricărui om în parte posibilitatea de a deveni parte integrantă din trupul Bisericii.

1. 2. 22. Evidenţe extatice în epistolele pauline

Teologia Sfântului Pavel mizează foarte puternic pe relaţia vie a lui Dumnezeu cu oamenii. La o analiză atentă a epistolelor sale, Pavel vorbeşte în diferite moduri despre realitatea energetică a lui Dumnezeu, de care se pot împărtăşi oamenii printr-o viaţă sfântă, de adâncă interioritate cu Dumnezeu.

Tocmai de aceea găsim în epistolele sale sintagma: „Θεοῦ ζῶντος” („Dumnezeul Cel Viu”)[53], în exprimări teologice percutante, care definesc relaţiile de iubire absolută dintre Dumnezeu şi lume.

Dumnezeul său este un Dumnezeu viu, veşnic, Care a iubit lumea mai înainte ca ea să existe şi a Cărui slavă este iradiantă. Dar Pavel nu dă detalii extinse în epistole despre slava lui Dumnezeu, ci numai punctează realitatea ei în diferite locuri. Vom analiza aceste frânturi de text, pentru ca să reliefăm pe baza lor teologia extatică a lui Pavel.

Începem cu Rom. 1, 23, unde Pavel apără realitatea necreată şi veşnică a slavei lui Dumnezeu împotriva falsificărilor temporalizante ale acesteia. Oamenii au schimbat, au înlocuit „slava lui Dumnezeu Cel nestricăcios” („τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ”) cu închipuiri umane. Idolii sunt o falsificare puerilă a măreţiei slavei lui Dumnezeu[54].

Iradierea veşnică a slavei lui Dumnezeu este cea care ne dă nestricăciune, sfinţenie. Pentru că Dumnezeu e nestricăcios, inalterabil în timp, neschimbabil, prin harul Său putem moşteni viaţa, fiindcă „darul lui Dumnezeu este viaţă veşnică întru Hristos Iisus, Domnul nostru” (Rom. 6, 23, cf. GNT).

Dacă Rom. 3, 23 anunţa faptul, că păcatul (înţeles la plural) ne-a lipsit de slava lui Dumnezeu, în soteriologia paulină, moartea şi învierea lui Hristos sunt cele care aduc,

---

[53] Cf. ed. BOR 2001, sintagma apare de 6 ori în epistolele pauline: II Cor 6, 16; I Tes. 1, 9; I Tim. 4, 10; Evr. 3, 12; 9, 14; 12, 22.

[54] A se vedea John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, translated and edited by the Rev. John Owen, in „Christian Classics Ethereal Library”, Ed. by Grand Rapids, p. 39, cf. http://www.ccel.org : „au murdărit majestatea lui Dumnezeu prin aceea, că şi-au închipuit, că El este după asemănarea omului căzut”.

readuc slava lui Dumnezeu, în mod conştient / conştientizat, în fiinţa întregii umanităţi.

Îndreptarea / îndreptăţirea[55] noastră prin credinţă (Rom. 3, 28) nu înseamnă altceva decât sălăşluirea Sfântului Duh în fiinţa noastră. Acest lucru este spus de Pavel foarte clar în Rom. 5, 5: „iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt dat nouă” (Cf. GNT).

Numai pentru că harul este în noi, sintagma „înnoirea duhului”(„καινότητι πνεύματος”) [Rom. 7, 6], cât şi cea a vederii lui Dumnezeu sunt valide.

Gnoseologia extatică a lui Pavel se leagă de primirea sacramentală a harului dumnezeiesc. Dacă am primit harul lui Dumnezeu, slava lui Dumnezeu, atunci nu mai suntem oameni trupeşti, mânaţi de patimi şi de instincte, ci „mânaţi /conduşi /purtaţi de Duhul lui Dumnezeu”(„Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται”)[Rom. 8, 14]. Cei care trăiesc în Duhul sunt fiii lui Dumnezeu (Ibidem). Numai Duhul Sfânt te face al lui Dumnezeu (Rom. 8, 9).

Transfigurarea trupului lui Hristos, ce a avut loc la învierea Sa din morţi, subliniată adesea de Pavel ca act făcut prin slava Tatălui (Rom. 6, 4; 8, 11 etc.), este extensibilă şi la trupurile noastre. La Rom. 8, 11, Pavel spune acest lucru foarte tranşant: „Iar dacă Duhul Celui ce L-a înviat pe Iisus din morţi locuieşte în voi, Cel ce L-a înviat pe Hristos din morţi va face vii şi trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuieşte în voi”, cf. GNT.

Tatăl ne sfinţeşte, prin Duhul, pe noi aceia, care trăim în Hristos şi împlinim poruncile Sale. Pnevmatizarea trupului şi a sufletului nostru este o realitate duhovnicească, care începe de acum. Împingerea ei în eshatologie nu înseamnă decât o negare explicită a lucrării reale, actuale a lui Dumnezeu, în oamenii credincioşi şi în cosmos în general. Dacă sfinţenia nu este o realitate dinamică, actuală, pragmatică la nivel ontologic, soteriologia se transformă într-o problemă teologică edulcorată, care nu vizează istoria Bisericii, ci o eshatologie fantezistă, iluzorie.

Însă pentru Pavel îndumnezeirea trupului prin Duhul Sfânt este o consecinţă reală a transfigurării trupului lui Hristos şi a sălăşluirii în noi a harului dumnezeiesc. La Filip.

---

[55] Cf. traducerii ÎPS Bartolomeu Anania.

3, 21, el spune că Hristos va face trupul nostru „după chipul trupului Său de slavă” (cf. BOR 2001)[56].

Cf. GNT, în locul citat anterior, avem precizarea, că trupul Său este iradiant, plin de strălucire dumnezeiască. Slava trupului lui Hristos nu era invizibilă pentru ochii duhovniceşti ai celor care L-au văzut cu trupul transfigurat, ci evidentă, copleşitoare. Ea îi umplea de o enormă dragoste pentru Hristos, de o evlavie nemăsurată, de un entuziasm şi o înflăcărare, care sfida orice logică chibzuită, ticsită cu ambiţii şi frici umane.

Slava lui Dumnezeu (Rom. 1, 23; 3, 23; 5, 2; II Cor. 4, 6; I Tim. 1, 11; II Tes. 1, 9), slava Tatălui (Rom. 6, 4; Efes. 1, 17; Filip. 2, 11) sau slava Fiului sau a lui Hristos (II Cor. 3, 18; 4, 4; Efes. 1, 12; 1, 14; 3, 14; Filip. 3, 21; II Tes. 2, 14; I Tim. 3, 16) nu sunt realităţi separate. Slava veşnică, harul necreat este al Treimii şi poate fi nominalizat ca aparţinând unei persoane divine sau tuturor laolaltă, fără ca prin aceasta să gândim schizofrenic realitatea unei persoane divine faţă de celelalte două.

Pavel se pronunţă în problema proprietăţii slavei divine prin distincţii şi nu prin separaţii. Tocmai de aceea apare în discursul său când Tatăl, care ne sfinţeşte prin Duhul (Rom. 8, 11), când Fiul, Care străluceşte în inimile noastre prin Duhul Sfânt (II Cor. 4, 6) sau Duhul Sfânt, Care

[56] Comentând Filip. 3, 21, Sfântul Ioan Gură de Aur certifică realitatea transfigurării trupului nostru prin slava lui Dumnezeu: „Vai! Trupul nostru va deveni întocmai, adică la fel cu trupul Celui ce şade de-a dreapta Tatălui, al Celui închinat de îngeri, al Celui înaintea Căruia stau puterile cele netrupeşti; la fel cu trupul Aceluia, Care şade mai presus de toate stăpâniile şi puterile!”, cf. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Philippenses (homiliae 1-15)*, col. 177-298, în PG 62, col. 279, apud. TLG, #160 62.279.8 – #160 62.279.13.
Într-un comentariu teologic evanghelic, m-am bucurat să găsesc afirmarea faptului, că „destinul creştinului nu este stricăciunea, ci transfigurarea”, cf. ****The College Press NIV Commentary, Philippians, Colossians &Philemon*, Filip. 3, 21, edited by Anthony L. Ash, Jach Cottrell and Tony Ash, Ed. College Press Publishing Company, Joplin, Missouri, 1994, apud LDLS.
Însă nu s-a insistat deloc asupra modului, cum arată, la nivel intim, această stare de transfigurare harică.
Michael Cameron, într-un articol dedicat Sfântului Augustin, spunea următoarele: Augustin „citeşte *prefacerea / schimbarea* pe care o are în vedere Filip. 3, 21, [ca pe o realitate] eclesialo-hristocentrică şi nu ca pe una eshatologică, referindu-se în primul rând la efortul de a ne umple de puterea lui Hristos din trecut şi la Biserică la timpul prezent, mai degrabă decât la umanitatea credincioasă a viitorului. Pentru Augustin *schimbarea* nu este un eveniment izolat de lucrarea pământească a lui Iisus sau de Judecata eshatologică. Pentru că rolul lui Hristos de Mântuitor, asumat de Domnul nostru prin întrupare, continuă să se desăvârşească” în Biserică, cf. Michael Cameron, *Transfiguration: Christology and the Roots of Figurative Exegesis in St. Augustine*, in „Studia Patristica”, vol. XXXIII, Edited by Elizabeth A. Livingstone, Ed. Peeters Publishers, Louvain, 1997, p. 43.

ne dă să cunoaştem, prin har, cele dăruite nouă de Dumnezeu (I Cor. 2, 12).

Niciuna dintre exprimările lui Pavel nu sunt reducţioniste şi nici nu trebuie privite astfel. Ele se înscriu într-o teologie a complementarităţii organice, a derulării pe ample planuri a iconomiei mântuirii lui Hristos.

Observăm în teologia Sfântului Pavel o anume apetenţă pentru conexiuni, pentru alăturări paradoxale, foarte productivă la nivel teologic. El aduce în prim-plan atât conexiuni directe, să le spunem *contextuale*, care sunt omogene, înscrise într-un paragraf anume şi care se pot înţelege la nivel textual foarte uşor dar şi conexiuni indirecte, pe care le observi numai, după ce ai recitit de mai multe ori textele sale.

Aceste conexiuni indirecte nu se află la nivelul contextelor, ci a ideilor teologice descrise de el. Şi, ca să exemplificăm cumva această afirmaţie, remarcăm conexiunea făcută în subsidiar de Pavel, pe care noi o putem percepe la un nivel de adâncime a înţelegerii textelor, între slava lui Dumnezeu, care copleşeşte toată existenţa şi sălăşluirea Duhului Sfânt în oamenii credincioşi, care nu îi omoară, ci îi îndumnezeieşte.

Privite la rece, fără o experiere în prealabil a harului dumnezeiesc, fără să ştii cum arată lucrarea Duhului, afirmaţiile lui Pavel despre slava lui Dumnezeu o fac intangibilă pentru noi.

„Bogăţia slavei Sale” (Rom. 9, 23; Efes. 3, 14), gândită cumva în afara lumii, mai presus de ce putem înţelege şi cunoaşte noi, Îl transformă pe Dumnezeu într-o fiinţă enigmatică, imperialistă, chiar lugubră.

Mărturisim cu durere, că ne-am lovit de multe ori în mintea credincioşilor noştri de o percepere a existenţei lui Dumnezeu, Care, dacă nu ne îngrozeşte la culme sau nu ne obsedează, cel puţin ne cocoşează prin excesul de putere, de forţă pe care îl are. Tocmai de aceea, referirile lui Pavel la slava lui Dumnezeu, fără o experiere directă a acesteia, nu duce, decât la experienţe clinice.

Sălăşluirea simţită, conştientizată a Duhului în fiinţa noastră sau a Împărăţiei lui Dumnezeu (Rom. 14, 17; I Cor. 4, 20) este o realitate atât de intimă şi de plină de frumuseţe, încât orice urmă de *caricatural* sau de *frică posesivă* nu-şi poate găsi locul.

Concluzia pe care o tragem, după ce îl recitim pe Pavel este aceea, că slava lui Dumnezeu nu este incompatibilă cu fiinţa omului credincios. El insistă asupra sălăşluirii Duhului Sfânt în fiinţa noastră şi a transformării noastre într-un „templu al Sfântului Duh" (I Cor. 6, 19). Fără harul lui Dumnezeu, fără sfinţenie – după cum subliniază la Evr. 12, 14 – nimeni nu poate să-L vadă pe Domnul.

Dar soteriologia lui Pavel nu e rodul unei elaborări teologice vidate de experienţa reală, ci, dimpotrivă, e o consecinţă a experienţelor sale extatice. Smerenia lui Pavel este mare şi de aceea confesiunile sale pe tema vedeniilor şi descoperirilor dumnezeieşti personale sunt puţine. Nu însă atât de puţine pe cât ne-am fi aşteptat.

La I Cor. 15, 8, Pavel le mărturiseşte celor din Corint, că Domnul i s-a arătat şi lui, chiar dacă e ultimul dintre Apostoli. Într-o secţiunea anterioară am detaliat această întâlnire a lui Pavel cu Domnul. La Gal. 2, 2 el vorbeşte despre o altă descoperire, în urma căreia s-a dus la cei mai de seamă dintre Apostoli, ca să le arate Evanghelia, pe care el o propovăduieşte neamurilor.

Însă textul *clasic* în discuţia despre vederea lui Dumnezeu la Pavel rămâne II Cor. 12, 1-5: „Trebuie să mă laud, dar acest lucru nu mă ajută. Însă voi veni *la vedenii şi la descoperiri ale Domnului* (ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις Κυρίου). Cunosc un om în Hristos, care cu paisprezece ani înainte – dacă în trup, nu ştiu, dacă în afară de trup, nu ştiu; Dumnezeu ştie – acesta *a fost răpit* (ἁπραγέντα) până la al treilea cer. Şi îl ştiu pe acest om – dacă în trup, dacă în afară de trup, nu ştiu; Dumnezeu ştie – că a fost răpit în paradis şi a auzit cuvinte de negrăit, pe care omul nu le poate rosti. Pentru acesta mă voi lăuda, dar pentru mine însumi nu mă voi lăuda, decât numai în slăbiciunile mele", cf. GNT.

Nu e niciun dubiu că Pavel este persoana în cauză. II Cor. 12, 1 şi 12, 7 autentifică faptul, că „τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων" („bogăţia descoperirilor", cf. BOR 2001) este averea extatică a lui Pavel şi nu a altcuiva. Dumnezeiescul Pavel nu se exprimă ambiguu în v. 2 şi 3. El nu vrea să se pronunţe asupra unor lucruri, care îi depăşea pe ascultători. Ceea ce este realmente important este că el a avut vedenii, descoperiri de la Dumnezeu, care certifică intimitatea sa cu Dumnezeu.

Discuţia despre *al treilea cer* şi despre *cuvintele de negrăit*, pentru ca să nu se transforme într-un lucru steril sau într-o elaborare raţionalistă total anacronică cu realitatea, trebuie să o încheiem smerit, dar cu conştiinţa, că aceste două expresii dezvăluie realităţi extatice.

Pavel se referă la ceruri văzute în extaz iar cele pe care le-a văzut şi auzit în extaz, nu sunt de negrăit, în sensul că nu se poate spune nimic despre ce s-a văzut şi auzit, ci în sensul, că sunt realităţi, care pot fi înţeles greşit, fantezist, dacă nu ai experienţa lor reală. Pavel e rezervat în detalii, pentru că ştie cât de rău pot fi interpretate unele lucruri, care depăşesc pe destinatarii epistolei.

Dar nu putem încheia această secţiune, fără a remarca şi direcţia eshatologică a vederii lui Dumnezeu, pe care o găsim la Pavel. Rom. 8, 18 ne vorbeşte despre slava care ni se va descoperi, atunci când va veni Domnul iar Rom. 8, 21 despre „libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu".

I Cor 13, 12 pune în antiteză vederea în oglindă, ca în ghicitură, vederea plină de necunoscute pe care o trăiesc văzătorii de Dumnezeu în istorie, cu vederea „πρόσωπον πρὸς πρόσωπον" („faţă către faţă") a veşniciei. Pavel insistă şi la II Cor. 5, 7 asupra faptului, că pe pământ viaţa creştină e mai mult o călătorie făcută prin credinţă şi mai puţin prin vedere.

Col. 1, 12 mărturiseşte deschis, că suntem părtaşi moştenirii Sfinţilor, întru lumina lui Dumnezeu. Viaţa de sfinţenie este umblarea în chip vrednic de Dumnezeu, care ne face moştenitori ai Împărăţiei şi ai slavei lui Dumnezeu, cf. I Tes. 2, 12.

Şi în II Tes. 2, 14 Pavel vorbeşte despre faptul, că vom dobândi slava Domnului Iisus Hristos, dacă ne sfinţim duhul şi credem adevărul lui Dumnezeu. La II Tim. 2, 10 el vorbeşte despre cei mântuiţi ca despre aceia, care au parte de slava cea veşnică.

Însă moştenirea slavei veşnice începe de aici, de pe pământ, începe cu viaţa de asceză a creştinului ortodox, în care acesta sesizează, într-un mod covârşitor, că „Dumnezeu nostru e foc mistuitor" („ὁ Θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον") [Evr. 12, 29], după propriile cuvinte ale lui Pavel.

Sfântul Apostol Pavel, în concluzie, vorbeşte smerit despre experienţele sale extatice, dar nu se îndoieşte nicidecum de realitatea lor dumnezeiască. El are o teologie extatică trinitară, pentru că evidenţiază slava comună a

persoanelor dumnezeieşti şi, în acelaşi timp, o poziţionare personală, autentică, experenţială asupra realităţii vederii lui Dumnezeu.

Diferenţa dintre extazul *în istorie* şi cel *în veşnicie* nu e decât aceea, că extazul veşniciei nu e discontinuu, ci continuu. Vederea faţă către faţă a credincioşilor mântuiţi cu Domnul este expresia acestei captări a noastre, totale şi pentru veşnicie, de către persoana Domnului.

1. 2. 23. Fiul Omului în Apocalipsă

Conform numelui cărţii, *Apocalipsa* este o *descoperire*, o *revelaţie* în întregimea ei. O analiză acrivică şi totalizatoare a textului nu îngăduie ruperea din context a unei vedenii avute de către Sfântul Ioan.

Însă, în această secţiune, vom analiza un fragment din carte, Apoc. 1, 10-16, care este o paralelă extraordinară la evenimentul Taborului. Dacă pe Tabor Domnul revelează Apostolilor Săi dumnezeirea Sa şi realitatea îndumnezeirii trupului omenesc, vedenia lui Ioan din Apocalipsă, ni-L prezintă pe Hristos cel preaslăvit, în slava Sa, într-o descriere extatică, care are atingere cu descrierile evanghelice ale transfigurării.

Textul din Apocalipsă este următorul: „Am fost în Duhul[57] în ziua Domnului (τῇ Κυριακῇ ἡμέρᾳ) şi am auzit în spatele meu glas mare, ca de trâmbiţă, care zicea: Ceea ce vezi scrie în carte şi trimite-o celor şapte Biserici, din Efes şi din Smirna, din Pergam şi Tiatira, din Sardes şi Filadelfia şi din Laodiceea. Şi m-am întors ca să văd glasul care vorbea cu mine. Şi întorcându-mă, am văzut şapte sfeşnice de aur. Şi în mijlocul sfeşnicelor, pe Cineva asemenea cu Fiul Omului (ὅμοιον Υἱὸν Ἀνθρώπου), îmbrăcat în veşmânt lung şi închis peste sân cu cingătoare de aur. Iar capul Lui şi părul erau albe ca lâna albă, ca zăpada, şi ochii Lui ca para focului. Şi picioarele Lui asemenea bronzului înroşit ca într-un cuptor arzând şi glasul Său asemenea glasului de ape multe. Şi avea în mâna Lui dreaptă şapte stele şi din gura Lui ieşea sabie cu două tăişuri, ascuţită şi faţa Lui, ca soarele strălucitor în [toată] puterea lui”, cf. GNT.

---

[57] Geoffrey de Auxerre, într-un comentariu în 20 de predici la Apocalipsă, spunea la 1, 10: „Ioan a văzut revelaţia de aici întru Duhul. Dar nu prin duhul lui, ci prin Duhul lui Dumnezeu. Acesta este Duhul, Care suflă unde şi cum vrea, Care alege, Care vesteşte şi arată taine”, cf. Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, translated by Joseph Gibbons, in col. „Cistercian Fathers Series”, nr. 42, Ed. Cistercian Publications Kalamazzo, Michigan, 2000, p. 60.
Exegetul R. H. Charles, comentând aici expresia ἐγενόμην ἐν Πνεύματι [am fost în Duhul], acesta spune: „aceste cuvinte denotă o condiţie extatică, în care văzătorul a căzut”, conexând expresia de aici cu alte două sintagme văzute ca evidenţe extatice stricte şi anume: εἶδον ἐν ἐκστάσει [am văzut în extaz] [F. Ap. 11,5] şi γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει [am fost în extaz] [F. Ap. 22, 17], cf. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, with introduction, notes, and indices, also the greek text and english translation, vol. I, second edition, Ed. T & T Clark, Edinburg, 1950, p. 22.

Descrierea ioaneică contextualizează acest extaz, situându-l în zi de duminică. Acest amănunt ne poate face să caracterizăm extazul drept un extaz avut în context liturgic sau post-liturgic. Din logica evenimentelor reiese, că a fost un extaz abrupt, surprinzător, ca orice extaz de altfel.

Însă marca proprie a acestui extaz este aceea, că se înscrie în categoria extazelor plenare, fastuoase, cu multe evenimente extatice, cu evenimente extatice fluviu.

Confesiunea extatică a Sfântului Ioan evidenţiază detalii multiple din înfăţişarea Fiului Omului. E vizibil faptul, că descrierea lui Hristos transfigurat, de la Apoc. 1, este mult mai detaliată, decât cea de pe Tabor. Aici nu se mai ia în consideraţie numai faţa şi hainele Lui, ci se descrie înfăţişarea capului, a părului, a ochilor, a picioarelor, a glasului Său şi, în ultimul rând, faţa Fiului Omului.

Pasajul de la Apoc. 1, 10-16 este o descriere extatică. Orice descriere extatică este o opţiune liberă a trăitorului extazului şi ea nu cuprinde tot ce s-a văzut în extaz.

De altfel, extazele nu se pot nara fără rest. Descrierile extazelor sunt umane, sunt în termeni umani, aproximativi şi folosesc calificative umane. Dar descrierile extatice ne vorbesc despre lucruri dumnezeieşti, care nu au nimic de-a face cu lucruri concrete, precum *cingătoarea* sau *cuptorul plin de foc*, încins, ca în cazul nostru.

Tocmai de aceea acel *Cineva* din v. 13 este calificat prin ὅμοιον, prin asemănare, cu Fiul Omului, adică cu Hristos preaslăvit. Ioan nu spune în mod direct: *El era Hristos*, ci spune: *El era asemenea cu Hristos*. Dar Ioan nu are niciun dubiu că acel *Cineva* e Fiul Omului, adică Hristos cel înălţat întru slavă de-a dreapta Tatălui.

În v. 13 iese în evidenţă veşmântul lung şi cingătoarea Sa. Versetul 14 se ocupă de capul, părul şi ochii lui Hristos Cel plin de slavă. În v. 15 sunt caracterizate antropomorf picioarele şi glasul Său, pentru ca în v. 16, Ioan să se ocupe de gura şi faţa Lui. Avem o prezentare de sus în jos a trupului Său, pentru ca Ioan să termine cu faţa Domnului, cu dialogul său clar, deschis cu Hristos Dumnezeu.

Culorile care apar în descriere sunt culori ale luminii divine. Cingătoarea nu este de aur, pentru că Ioan ar fi vrut să-L prezinte pe Hristos drept Împărat ceresc. Cingătoarea este de aur, pentru că lumina divină se prezenta în cingătoarea lui Hristos văzută extatic, ca având culoarea aurului, adică galben strălucitor.

Galbenul cingătorii, albul capului şi al părului Său, roşul aprins al ochilor Lui, toate celelalte descrieri coloristice ale înfăţişării lui Hristos sunt diferite culori ale luminii divine.

Ioan vedea lumina divină ce emana din Hristos în diferite nuanţe, culori, fragilităţi extatice. Lumina divină nu este o esenţă flască, o lumină spălăcită, care nu spune nimic şi care nu transmite nimic celui ce o vede extatic. Descrierea ioaneică ne spune dimpotrivă, că lumina divină necreată e de o bogăţie uluitoare, copleşitoare, că fragilităţile ei sunt atât de infinite, încât exprimarea umană nu poate să dea, decât referinţe puţine, nesatisfăcătoare.

Tocmai de aceea, una dintre cele mai grave erori în atitudinea de receptare a extazelor este aceea, că descrierile extatice nu sunt văzute în dinamismul lor copleşitor, în inepuizabilul lor, în măreţia lor fără seamăn, în care sunt trăite, ci sunt receptate ca tablouri fixe, ca reprezentări suprarealiste sau ca nişte pastele siderale, futuriste, ce ne bagă mintea în ceaţă.

Adevărata receptare a extazelor însă este cutremurarea, intuirea realităţii divine în vastitatea ei. Descrierea lui Ioan e cutremurătoare pentru că este o descriere făcută în cea mai mare stare de evlavie şi de cutremurare interioară. Descrierea sa nu e detaşată, ci personalizată la maximum, intimizată. Ioan nu pictează în cuvinte şi nici nu fabulează. El descrie. Experienţa sa extatică garantează teologia sa, pentru că Ioan nu L-a văzut numai pe Hristosul istoric, ci şi pe Hristosul plin de slavă, pe Împăratul ceresc plin de lumină preafrumoasă.

Din punct de vedere teologic, extazul de la Apoc. 1 ni-L prezintă pe Hristos preaslăvit ca identic cu Hristos văzut pe Tabor, a cărui putere cerească şi slavă nu a subminat nicidecum natura Sa umană, nu a anihilat-o.

Chiar dacă descrierile evanghelice ale transfigurării sunt mult mai reduse decât aceasta, cu siguranţă, că Hristos, Cel transfigurat pe Tabor, putea fi descris mult mai amplu decât a fost descris.

Evangheliile nu *au acoperit* evenimentul Taborului, nu au diminuat transfigurarea Sa, dacă nu au descris-o cu lux de amănunte. Însă Evangheliile presupun cititori, care au experiat lumina lui Dumnezeu şi înţeleg mult mai extins, din interior, toate evenimentele extatice ale Scripturii.

1. 2. 24. A doua venire a Domnului

Din punct de vedere liturgic, fiecare preot care slujeşte Sfânta Liturghie trăieşte a doua venire a Domnului ca pe un eveniment *deja întâmplat*, ca pe o realitate continuă, pentru că Cel care va veni este deja pe Sfânta Masă.

Îngerii care apar la înălţarea Sa la cer, după cum am văzut, vorbesc despre Hristos, Care va veni *în acelaşi fel*, adică întru slava Sa şi nu despre o închidere a lui Hristos în cer[58]. Adică din punct de vedere duhovnicesc noi nu suntem terorizaţi şi nici panicaţi de a doua venire a Domnului, atâta timp cât pe Hristos, pe Cel care va veni, Îl trăim şi trăim împreună cu El în cea mai adâncă interioritate posibilă. Însă intimitatea noastră cu Hristos nu diminuează cu nimic evenimentul de importanţă cosmică al celei de a doua veniri a Sa întru slavă.

Chiar dacă a doua Sa venire se va petrece în viitor, avem indicii scripturale numeroase, despre acest eveniment exaltant şi înfricoşător pentru umanitate. Ne vom rezuma în cele ce urmează numai la texte noutestamentare, care profeţesc evenimentul de care vorbim.

La Mt. 24, 30 găsim prima descriere eshatologică noutestamentară a celei de a doua veniri: „…Îl vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere şi slavă multă", cf. GNT.

Întreaga umanitate va asista la venirea Sa întru slavă, căci de aceea vor şi plânge toate neamurile pământului, dându-şi seama, că nu au crezut în Cel descris de Scripturi sau nu au trăit potrivit învăţăturii Sale (Ibidem).

A doua Sa venire va fi un eveniment extatic, pentru că El vine cu trupul Său transfigurat, plin de slavă cerească[59] şi

---

[58] Despre această falsă teologie a Înălţării, părintele profesor Dumitru Popescu a scris în *Dogmatica* sa: „Există o teologie creştină, care s-a îndepărtat de la această înţelegere a Înălţării Domnului cu Trupul la suprema putere şi slavă, ca suprema eficacitate a Lui, prin sălăşluirea Lui concomitentă în noi. Pe lângă faptul că nu mai face distincţie între Înviere şi Înălţare, această teologie consideră că Hristos a devenit, prin Înălţare, un Stăpân sau un Domn exterior, izolat în propria Sa mărire şi transcendenţă, Care l-a lăsat pe ins cu libertatea lui, în afara lucrării lui Hristos în oameni.", cf. Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 237.

[59] Într-o predică la Schimbarea la Faţă, Sfântul Teolipt al Filadelfiei vorbeşte despre conexiunea dintre *transfigurarea Domnului de pe Tabor* şi *a doua Sa venire întru slavă*, în următorii termeni: „schimbându-Se la faţă, Hristos a vestit mai înainte slava negrăită cu care va veni să judece toate şi a dezvăluit strălucirea de care se va

nu pe nori comuni, formaţi din apă şi praf, ci pe nori de lumină divină. Expresia „τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ” („norii cerului”) e tot una cu slava Sa dumnezeiască, numai că oamenii vor vedea slava Sa sub forma unor nori de lumină divină.

Mt. 25, 31 prezintă a doua venire a Domnului în conexiune cu Judecata finală: „Şi când va veni Fiul Omului în slava Sa şi toţi Îngerii [împreună] cu El, atunci va şedea pe tronul slavei Sale”, cf. GNT. Judecătorul viilor şi al morţilor nu vine neînsoţit. El vine împreună cu Îngerii Săi şi judecă întreaga umanitate.

Locul de la Mc. 13, 26 ne-a suscitat interesul, prin modul cum se poate traduce prepoziţia ἐν. În ed. BOR 1988 şi 2001 se optează pentru „pe”: „El vine *pe* nori”. Dar în GNT avem pe ἐν cu Dativul, care se traduce, mai degrabă, cu *în* decât cu *pe*.

Traducerea la Mc. 13, 26 ar fi următoarea: „Şi atunci vor vedea pe Fiul Omului venind *în* nori, cu putere multă şi slavă”, cf. GNT. El va fi îmbrăcat în nori de lumină, în lumină divină. Pasajul de la Marcu tradus astfel, transmite realitatea practică a venirii Sale, pentru că El nu va veni *purtat de un nor* sau *de nori*, ca în picturile romantice adânc desfigurate de antropocentrism, ci învăluit de lumina Sa dumnezeiască, care ţâşneşte din El, adică învăluit de nori de lumină divină.

Însă nici descrierile lui Matei nu pot fi înţelese corect, dacă *venirea pe nori* înseamnă o purtare a lui Hristos ca un obiect, ca o statuie, de către norii slavei divine. Titulatura duhovnicească, ortodoxă a evenimentului, după cum ştim foarte bine este aceea de *venire* – un act dinamic, personal – şi nu de purtare / prezentare a lui Hristos pe norii cerului.

Norii slavei Sale ţâşnesc din persoana Sa şi nu sunt o realitate *auxiliară* a lui Hristos. Iar Îngerii însoţesc pe Hristos ca nişte slujitori plini de dragoste şi nu ca nişte persoane neapărate, care ar confirma cu ceva în plus, venirea Domnului. Ei vin împreună cu El, dar venirea Lui este singura indispensabilă.

Luca 17, 24 insistă asupra rapidităţii uluitoare cu care se va petrece evenimentul: „căci după cum fulgerul, fulgerând, luminează de la o parte a cerului până la cealaltă

împărtăşi cei care au bine-plăcut Lui”, cf. Teolipt al Filadelfiei, Cuviosul şi Mărturisitorul, *Cuvinte duhovniceşti, imne şi scrisori*, cu strudiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 209.

parte a sa, în acelaşi fel va fi şi Fiul Omului [în ziua Sa], cf. GNT.

Evenimentul celei de a doua veniri a Domnului va fi tulburător pentru toţi, dar, mai ales, va fi un eveniment, care va fi trăit de către toţi oamenii. Compararea venirii Sale cu fulgerul nu e deloc întâmplătoare, atâta timp cât receptarea lui Hristos plin de slavă va fi o receptare extatică, duhovnicească.

Trăirea evenimentului va fi una ontologică, pentru că fiecare va percepe din Hristos, pe cât se va fi intimizat cu Hristos, înainte ca El să vină pe / în norii slavei Sale. Ca în orice intimizare a unui act al iconomiei mântuirii, cei credincioşi nu vor vedea bogăţia de har a lui Hristos care vine, precum nu pot experia nici bogăţia de har a evenimentelor sfinţitoare ale Bisericii, a Tainelor Bisericii, decât pe măsura lor. Creşterea lor în Hristos, gradul de intimizare al lor cu Hristos va fi evident şi în acel moment, când El va veni să judece lumea.

De aceea Col. 3, 4, ne prezintă a doua venire a Domnului ca pe un eveniment eclesial. A doua venire ţine în primul rând de Biserică, dar şi de umanitatea în ansamblul ei, cât şi de cosmos în integralitatea lui.

În pasajul citat, Pavel le scrie colosenilor: „ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν Αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ” („când Hristos Se va arăta, [El], viaţa noastră, atunci şi noi întru El ne vom arăta întru slavă”).

Pasajul paulin este în mod evident unul eclesialo-liturgic, pentru că e un oftat plin de dragoste către Hristosul nostru, pe care Îl primim euharistic mai tot timpul, dar pe Care Îl şi aşteptăm cu multă dragoste. Ne vom arăta întru slava Sa atâta timp, cât suntem mădulare vii ale Bisericii, care nu mai trăim viaţa noastră, ci viaţa lui Hristos plină de Sfântul Duh.

Aşteptarea Bisericii este aşteptarea plină de dragoste a lui Hristos, a Celui care va veni şi nu e o aşteptare panicardă, catastrofică, debusolantă. Acest lucru este subliniat foarte bine de Pavel în Tit 2, 13.

El spune, că noi trăim, „aşteptând fericita nădejde şi arătarea slavei marelui Dumnezeu şi a Mântuitorului nostru Iisus Hristos”. Aşteptarea Bisericii este plină de nădejde, pentru că vine Mântuitorul ei şi nu un străin, vreun superman, care să aducă o pace telurică, milenaristă.

Vine Mântuitorul, vine viaţa noastră şi tocmai de aceea, cei Cuvioşi ai Săi şi cosmosul întreg suspină după clipa aceasta (Rom. 8, 22-23).

Însă Pavel ne rezervă două pasaje extinse despre a doua venire.

Primul dintre ele este cel de la I Tes. 4, 15-17: „ Iar pe aceasta noi v-o spunem prin cuvântul Domnului: că noi, cei vii, care rămânem la venirea Domnului, nu o vom lua înainte celor adormiţi. Căci Însuşi Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului şi întru trâmbiţa lui Dumnezeu, Se va coborî din cer şi cei morţi întru Hristos vor învia întâi. După aceea noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi împreună cu ei în nori, ca să-L întâlnim pe Domnul în văzduh. Şi astfel, pururea cu Domnul vom fi”, cf. GNT.

Al doilea pasaj, tot după versiunea GNT, este următorul: „Şi voi cei asupriţi/ necăjiţi, [veţi avea] odihnă împreună cu noi, la arătarea Domnului Iisus din cer, [împreună] cu Îngerii puterii Sale. În pară de foc va da răzbunare celor care nu-L cunosc pe Dumnezeu şi celor care nu se supun Evangheliei Domnului nostru Iisus. Aceştia vor primi pedeapsa morţii veşnice de la faţa Domnului şi de la slava puterii Sale, când va veni, ca să Se preaslăvească întru Sfinţii Lui şi spre minunare în toţi cei credincioşi, căci mărturia noastră a fost crezută de voi, în ziua aceea” (II Tes. 1, 7-10).

Din primul pasaj citat observăm, că nu se face discriminare între *cei morţi* şi *cei vii* în ceea ce priveşte întâmpinarea Domnului în văzduhul slavei Sale. Cei morţi învie la unison şi ei Îl întâmpină / Îl întâlnesc pe Domnul ca un singur cor de oameni credincioşi. Răpirea în norii de lumină ai slavei Sale nu e o harismă a oricărui om. Constatăm fără dubii, că cei credincioşi au parte de răpire şi de existenţa veşnică împreună cu Domnul.

Din al doilea pasaj paulin înţelegem, că odihna dumnezeiască nu este rezervată numai Apostolilor, ci oricărui credincios în parte, împreună cu Apostolii şi cu Îngerii Săi. Hristos va veni din cer şi va fi receptat cu imensă bucurie de către cei credincioşi, care vor fi extaziaţi de măreţia slavei Sale[60].

[60] Despre starea Sfinţilor la învierea tuturor, Sfântul Maxim Mărturisitorul scria într-o epistolă către ieromonahul Marin: „dorinţa minţii (ὄρεξιν νοερά) [va fi] cucerită în chip negrăit numai de prezenţa tainică a Celui vrednic de dorit prin fire şi de bucuria de El”, cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*. Scrieri. Partea a II-a, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru

Însă necredincioşii vor vedea slava care ţâşneşte din Hristos drept „πυρὶ φλογός" („pară de foc") [II Tes. 1, 8], experiind faţa Domnului şi slava Sa drept o moarte veşnică, pentru că acestea vor fi focul ce va chinui pe păcătoşi.

Venirea lui Hristos va fi exterioară pentru cei necredincioşi şi înspăimântătoare la culme pentru conştiinţa lor, pentru că le va tortura goliciunea interioară a fiinţei lor. Hristos îi va copleşi din afară şi Îl vor percepe ca pe cel mai mare chin al lor, ca pe un chin insuportabil, incredibil de dureros, de sfâşietor.

Nu acelaşi lucru se va întâmpla şi cu cei credincioşi, cu cei care au viaţa lor drept viaţă a lui Hristos, adică plină de har. Venirea lui Hristos întru slava Sa, spune Pavel, va fi nu numai o împlinire a dragostei lor şi o împlinire a aşteptării oricărei creaturi a lui Dumnezeu ci, în cei Sfinţi, Hristos va fi trăit ca o certitudine a tuturor certitudinilor şi ca o realitate inepuizabilă pentru veşnicie. Hristos Se preaslăveşte întru Sfinţii Săi, în fiinţa lor şi umple de uimire pe cei credincioşi ai Săi, pentru că profeţia de acum, se va transforma în certitudinea realităţii de atunci.

Receptarea lui Hristos de către cei credincioşi, cu alte cuvinte, va fi dublă: atât exterioară, dar, mai degrabă, interioară. Prezenţa lui Hristos, Care vine întru slava Sa, va fi mărturisită ca reală şi extraordinară de adânca interioritate a lor cu Hristos.

Îl vor vedea pe Hristos, pentru că Îl vor avea în ei pe Hristos. Şi Pavel ne asigură, că nu va fi uitat nimeni, care este cu adevărat în Hristos, pe care îl cunoaşte Hristos, pentru că aceia care sunt ai Lui vor fi răpiţi întru slavă şi vor rămâne veşnic cu El.

Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 186. Însă, continuă acesta, voinţa Sfinţilor „nu poate fi una cu voinţa cea bună prin fire [cu voinţa lui Dumnezeu] în calitatea şi mărimea naturală [a acesteia, adică identic cu ea]…ca să fie în tot modul o unică socotinţă a lui Dumnezeu şi …a Sfinţilor", cf. Idem, p. 188. De aceea există multe sălaşuri în Împărăţie, spune Sfântul Maxim (cf. Ibidem), pe măsura sfinţeniei personale a fiecărui Sfânt în parte.

1. 3. Concluzii

Primul capitol al lucrării noastre a scos în evidenţă faptul, că vederea lui Dumnezeu a fost o realitate personală dintotdeauna, pentru cei care au trăit o adâncă intimitate cu Dumnezeu. De la Adam şi până la Apocalipsa Apostolului Ioan, Scriptura ne arată, că vederea lui Dumnezeu este o realitate interioară, pentru că firea umană este un mediu propriu al iradierii slavei lui Dumnezeu.

Fiecare vedenie este reală şi irepetabilă datorită unicităţii divino-umane a evenimentelor extatice. Dumnezeu este autorul extazului şi acesta se produce fulgerător de repede iar vedeniile sunt realităţi dumnezeieşti şi nicidecum *elemente simbolice* sau *mitice* din istoria Bisericii. Deşi slava lui Dumnezeu cea veşnică cuprinde toate câte există, totuşi pe ea o vede, se împărtăşeşte de ea numai cel, care e pregătit să o vadă, prin curăţirea sa de patimi.

Am subliniat, deopotrivă, în cadrul cercetării noastre teologice, atât caracterul strict duhovnicesc al extazului, cât şi aceea, că îndumnezeirea este un proces intim, de lungă durată, care e conştientizat de cel care îl trăieşte şi care presupune vederea slavei Treimii. Dacă Moise are faţa plină de lumină în urma dialogului său extatic cu Domnul, Ilie e ridicat la cer de către Duhul, pentru că trupul său era plin de slava cea veşnică.

Transcendenţa lui Dumnezeu presupune imanenţa, prezenţa Lui în lume, datorită faptului, că El este Creatorul nostru. Slava lui Dumnezeu este experiată în cortul mărturiei dar şi în impunătorul templu al lui Solomon. Experienţa prezenţei lui Dumnezeu nu poate fi însă definită integral în termeni umani, dar ea este o racordare directă la realitatea energetică a lui Dumnezeu.

Dacă Psalmii vedeau mântuirea ca fiind sinonimă cu veselia veşnică iar pentru Iov suferinţa era iluminatoare şi ducea la vederea lui Dumnezeu, la Isaia am văzut punctarea atotprezenţei slavei lui Dumnezeu iar la Iezechiel faptul, că învierea presupune umplerea noastră de către Duhul.

În cadrul discuţiei referitoare la cartea lui Daniel am precizat, că extazul e o accedere la supralogică şi că slava lui Dumnezeu este atmosfera *existenţială* a veşniciei, de care ne împărtăşim încă de acum.

Interpretând extazele noutestamentare am constatat faptul, că vederea lui Dumnezeu e cadrul *firesc* în care trebuie să discutăm relaţia noastră cu Dumnezeu. Slava lui Dumnezeu a fost văzută de păstorii care privegheau iar transfigurarea Domnului pe Tabor s-a petrecut în timpul rugăciunii. Lumina este o evidenţă interioară şi oamenii Sfinţi sunt vii prin ea. Trupul Domnului după înviere, e plin de lumină iar Duhul coboară la Cincizecime în Apostoli şi fundează Biserica, dar o şi extinde, făcând interior pe Hristos în tot cel care crede în El.

Din experienţa lui Pavel reiese că Hristos e oriunde există o inimă doritoare să-L primească şi că sfinţenia este o realitate dinamică, ontologică. Lumina necreată prezintă diferite forme, culori, fragilităţi dumnezeieşti pentru cel care o vede, conform extazului din Apocalipsă iar la venirea Sa întru slavă, Hristos va fi primit de către cei care Îl au acum, împreună cu Duhul, în ei înşişi.

Scriptura ne spune într-un mod direct, fără ocolişuri, că vederile oamenilor Scripturii au nevoie de credincioşi, care să le citească prin propria lor experienţă extatică şi că ceea ce Scriptura esenţializează în domeniul teologiei slavei, fiecare dintre noi putem experia în mod personal.

În vederea extatică vedem slava Treimii şi ne umplem de sfinţenia intimităţii cu Dumnezeu, în care vom creşte la nesfârşit, dacă nu vom stinge / pierde Duhul, Care ne face să fim cu Hristos şi cu Tatăl în fiinţa noastră.

2. Vederea lui Dumnezeu la Sfinţii Părinţi ai Bisericii şi consecinţele ei în viaţa noastră

2. 1. Extazul ca fundament al gnoseologiei ortodoxe

Pentru Sfinţii Părinţi ai Bisericii universale vederea lui Dumnezeu nu e un concept gol, ci o cunoaştere nemijlocită a vieţii lui Dumnezeu. Detaliile extatice din cărţile lor nu se înscriu într-un proiect de catalogare searbădă a unor concepte scripturale şi nici nu sunt invenţii personale, cu iz simbolic, prin care au dorit să ilustreze relaţia pe care o au cu Dumnezeu.

Cercetarea onestă a operelor lor ne duce la constatarea faptului, că extazul era o realitate duhovnicească pentru ei şi că el nu le era nicidecum străin.

Când discutăm teologia experimentală a Sfinţilor Părinţi ne ocupăm, de fapt, cu trăirea duhovnicească a exigenţelor dogmatice sau cu experienţe care atestă, că vederea lui Dumnezeu este o realitate teologică abisală. Dar, în acelaşi timp, observăm, că vederea lui Dumnezeu nu este o experienţă lejeră, confortabilă, ci este o consecinţă a unei vieţi duhovniceşti plină de exigenţe personale.

În capitolul de faţă vom căuta să detaliem ideile enunţate anterior, bazându-ne pe textele Părinţilor. Vom căuta să facem exemplificări cât mai diverse, fără o cronologie riguroasă a Sfinţilor Părinţi citaţi dar, din care să reiasă, că extazul este o experienţă fundamentală şi universală a vieţii duhovniceşti a Bisericii.

2. 1. 1. Vederea ca intrare în *întunericul supraluminos*[61]

Sfântul Dionisie Areopagitul e primul Părinte apostolic, care ne iniţiază în înţelegerea extazelor Scripturii dar, în acelaşi timp, ne explică realităţile extatice, ca unul care le-a experiat el însuşi. Mărturiile sale despre vederea lui Dumnezeu autentifică realitatea duhovnicească a experienţei extatice şi, în acelaşi timp, explică în termenii Sfintei Tradiţii tainice, transmisă ierarhic, adevărul extatic al Scripturii.

Pentru Sfântul Dionisie, Dumnezeu e, în acelaşi timp, monadă şi triadă[62], Care comunică cu oamenii prin „străluciri / iluminări corespunzătoare (ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν)"[63] lor.

Dumnezeu ni Se revelează nouă, din marea Sa iubire de oameni şi noi putem să ne umplem de lumina Sa. Însă, spune autorul nostru, „chiar dacă Dumnezeirea iese, din bunătate, spre a se împărtăşi acelora, Sfinţilor comuniunii, totuşi aceasta nu iese din existenţa sa nemişcată după fire şi din stabilitatea ei proprie. Însă ea luminează (ἐλλάμπει) tuturor celor îndumnezeiţi, după măsura lor. Însă în ceea ce priveşte propria ei fiinţă şi existenţa sa, nu se mişcă nicidecum" [64].

Discuţia despre vederi[65] şi iluminări dumnezeieşti[66] este un loc comun în teologia dionisiană. Dionisie vorbeşte de cele trei stadii ale îndumnezeirii omului ca despre o împărtăşire de har, care ne curăţeşte de neştiinţă: „căci şi curăţirea [de patimi], cât şi luminarea şi desăvârşirea [nu sunt altceva], decât participare (μετάληψις) la cunoaşterea dumnezeirii. Căci aceasta ne curăţeşte de neştiinţă (ἀγνοίας), prin faptul, că ne dăruieşte cunoaşterea sfinţirii desăvârşite"[67].

---

[61] Cf. MT II, 1, p. 145, în TLG #005 145. 1: „ὑπέρφωτον γνόφον" / TM, ed. Stăniloae, p. 248.

[62] DN I, 4, p. 112-113 / ND, ed. Stăniloae, p.136 . A se vedea şi CH VII, 4, p. 32 / IC, ed. Stăniloae, p. 26.

[63] Idem,I, 2, p. 110 / Ibidem.

[64] EH III, 3, 3, p. 82 / IB, ed. Stăniloae, p. 79.

[65] A se vedea: CH VII, 1, p. 28; VII, 4, p. 31; XV, 4, p. 55; EH I, 4, p. 67; III, 2, p. 81; DN I, 4, p. 114; II, 7, p. 131; IV, 2, p. 145; MT I, 1, p. 142; E 1, p. 156-157.

[66] A se vedea: CH II, 5, p. 15; III, 1, p. 17; IV, 3, p. 22; IX, 2, p. 36; XI, 2, p. 42; XII, 3, p. 43; XIII, 3, p. 46; XV, 9, p. 58; DN IV, 8, p. 132.

[67] CH VII, 3, p. 30-31 / IC, ed. Stăniloae, p. 25.

Însă observăm de aici, că autorul nostru nu vorbeşte despre o *neştiinţă epistemică*, ci despre o *neştiinţă ontologică*, acumulată prin patimile, care ne strică sufletul[68] iar *cunoaşterea* este pentru el tot una cu *sfinţenia*.

Fără a nega ştiinţa teologică înmagazinată cognitiv, Dionisie ne vorbeşte de acţiunea fundamentală pe care o are vederea luminii divine pentru un creştin ortodox. El afirmă că Dumnezeu „luminează prin însăşi acea cunoaştere dumnezeiască, prin care curăţeşte şi cunoaşterea avută anterior”[69].

Extazele sau „τῶν φανοτάτων μυήσεως” („sfinţirile luminoase”)[70] sunt organele prin care Dumnezeu acţionează în viaţa noastră şi lucrează curăţia în cei, care îşi sfinţesc viaţa[71]. Cunoaşterea, cât şi curăţia, nu sunt pentru Dionisie concepte *morale* sau *filosofice*, ci *realităţi ontologice*, existente în aceia, care văd pe Dumnezeu, pentru că au o viaţă sfântă.

Vederea lui Dumnezeu e posibilă pentru că noi nu accedem la ascunsul lui Dumnezeu, la fiinţa Sa[72], ci la „puterea Sa dumnezeiască începătoare” (ἡ θεαρχικὴ δύναμις), la lumina Sa[73].

Descrierea luminii divine, ca *putere a lui Dumnezeu* existentă în tot ce există, este copleşitoare la Sfântul Dionisie. În cap. 13 din *Ierarhia cerească* acesta spune: „puterea dumnezeiască începătoare străbate prin toate nereţinută şi este de neoprit în străbaterea ei prin toate şi pentru toţi aceasta e nearătată, nu numai ca una ce este mai presus de orice fiinţă, ci şi ca una ce trece, în mod tainic/ ascuns, prin toate cele traversate [de către ea], adică prin lucrările pe care ea le providenţiază”[74].

Lumina dumnezeiască pătrunde în toate şi susţine toate, pentru că ea este „lumina începătoare şi mai presus de început a Tatălui” („τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ Πατρὸς φωτοδοσίαν”)[75] iar Tatăl este „singurul

---

[68] Sfântul Dionisie insistă asupra faptului, că păcatul cauzează stricăciune, cf. EH III, 3, 1, p. 81 / IC, ed. Stăniloae, p. 79, în contrast cu lumina divină, care ne umple de sfinţenie.

[69] CH VII, 3, p. 31 / IC, ed. Stăniloae, p. 25.

[70] Ibidem / Ibidem.

[71] Cf. Idem, XIII, 4, p. 48 / Idem, p. 33.

[72] Cf. Idem, XII, 3, p. 43 / Idem, p. 31.

[73] Idem, XIII, 3, p. 44 / Idem, p. 32.

[74] Ibidem /Ibidem.

[75] Idem, I, 2, p. 8 / Idem, p. 15. Sfântul Dionisie foloseşte de mai multe ori expresia „lumină începătoare”, pentru a arăta că lumina divină nu este o apariţie temporală în

izvor al dumnezeirii mai presus de fiinţă" („μόνη πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος")[76].

Pentru Dionisie, Treimea este Cea, Care ne străluceşte în extaz[77], pentru că Ea este „începutul sfinţeniei şi a bunei orânduiri"[78] interioare. Pe baza acestei uniri nemijlocite cu slava lui Dumnezeu, autorul nostru vorbeşte de cunoaşterea statornică, fără dubii a lui Dumnezeu şi de începutul sfinţeniei.

Prin vederea lui Dumnezeu, noi ne sfinţim „în chip dumnezeiesc şi unitar"[79]. Dar începutul sfinţirii noastre este Sfântul Botez, unde ni se dăruie lumina lui Dumnezeu.

Atunci fiecare primeşte lumina „ca pe un semn (σημείου), [care] îl îndumnezeieşte şi îl introduce în comuniunea celor îndumnezeiţi"[80]. De aceea autorul nostru este categoric în departajarea *catehumenilor* de *cei botezaţi*, luminaţi de Dumnezeu.

Catehumenii „nu au nicio existenţă dumnezeiască, [adică] prin naşterea dumnezeiască (ἀπότεξιν ἔνθεον)"[81]. Numai Tainele îmbisericirii (Botezul, Mirungerea, Euharistia) sunt introducerea noastră în lumina lui Dumnezeu, pentru că Sfintele Taine „sunt îndumnezeitoare…[şi] lucrează sfinţenia, îndumnezeirea celor care se desăvârşesc (τὴν ἱερὰν τῶν τελουμένων θέωσιν ἱερουργοῦσαι")[82].

Cu alte cuvinte, vederea lui Dumnezeu la Sfântul Dionisie are, pe de o parte, fundament sacramentalo-eclesial iar, pe de altă parte, fundament experenţialo-pnevmatologic, ambele intersectându-se în viaţa sa şi ne excluzându-se reciproc.

Primul fundament al extazului, adică primirea Sfintelor Taine, trebuie urmat de acela al ascezei îndumnezeitoare. Tocmai de aceea, în discuţia despre Taina Sfântului Mir, în care acesta vorbeşte despre momentul primirii Sfântului Duh, de cel abia botezat, autorul nostru spune: „dar sălăşluirea producătoare de bună mireasmă şi

---

viaţa oamenilor, ci e o putere veşnică a Prea Sfintei Treimi. A se vedea: CH III, 2, p. 10; V, 1, p. 25.

[76] DN II, 5, p. 128 / ND, ed. Stăniloae, p. 141.

[77] Cf. CH I, 1, p. 7 / IC, ed. Stăniloae, p. 15.

[78] EH II, 3, 4, p. 75 / IB, ed. Stăniloae, p. 76.

[79] Idem, I, 3, p.66 / Idem, p. 72.

[80] Idem, II, 3, 4, p.75-76 / Idem, p. 76.

[81] Idem, III, 3, 6 , p. 85 / Idem, p. 80.

[82] Idem, III, 3, 7, p.87 / Idem, p. 82.

desăvârşitoare [a Duhului Sfânt], fiind tainică (ἀρρητοτάτην), se cunoaşte cu mintea, de cei lăsaţi să primească dumnezeiasca sfinţire duhovnicească şi împărtăşire îndumnezeitoare prin mintea lor" "[83].

Cel botezat trebuie să vadă, întru cunoştinţă, în mod extatic slava lui Dumnezeu, pentru ca să cunoască, cu adevărat, pe Dumnezeu. Iar vederea lui Dumnezeu este ridicarea la viaţa lui Dumnezeu, fără de care nu poţi cunoaşte fericirea dumnezeiască. Căci, spune Sfântul Dionisie: „fericirea dumnezeiască (ἡ θεία μακαριότης)…este plină de lumină veşnică, desăvârşită şi care nu are nevoie de nicio desăvârşire, căci este curăţitoare, luminătoare şi desăvârşitoare"[84].

Vederea lui Dumnezeu este absolut importantă pentru un creştin ortodox, pentru că ea este cea care te umple de sfinţenie, de frumuseţe duhovnicească. Pentru Dionisie, Dumnezeu este Cel care crează frumosul şi El izvorăşte frumuseţe, fiindcă străluceşte tuturor într-o lumină întreită[85].

În extaz avem parte de lumina nemăsurată[86] a Treimii, de „lumina ce umple de străluciri"[87] adâncul nostru, de „lumina ascunsă / tainică" (κρυφίου φωτὸς) [88] a lui Dumnezeu, pentru că o vedem cu mintea, înlăuntrul nostru şi nu în afara noastră.

Interioritatea vederii luminii dumnezeieşti e punctată atent de Dionisie, atunci când spune, că Dumnezeu „umple ochii noştri înţelegători de lumina cea una şi neacoperită"[89] sau atunci când afirmă, că „sufletul care s-a îndumnezeit intră într-o unire neînţeleasă cu razele luminii neapropiate, care nu are nevoie de ochi"[90].

Vederea interioară a luminii umple fiinţa noastră de har, de nestricăciune, pentru că drumul nestricăciunii începe acum şi se continuă în veşnicie[91].

Condiţia noastră de oameni istorici nu este un impediment pentru îndumnezeire, atâta timp cât Logosul

---

[83] Idem, II, 3, 8, p. 78 / Idem, p. 77
[84] CH III, 2, p. 19/ IC, ed. Stăniloae, p. 20.
[85] Idem, VII, 2, p. 29 / Idem, p. 24.
[86] Idem, VII, 3, p. 30: „τοῦ ἀπλέτου φωτὸς" = lumină nemăsurată, fără margini, cf. TLG #001 30. 19/ Idem, p. 25.
[87] Idem, XV, 4, p. 55 / Idem, p. 37.
[88] Idem, XV, 6, p. 56 / Ibidem.
[89] EH III, 3, 2, p.82 / IB, ed. Stăniloae, p. 79.
[90] DN IV, 11, p. 156 / ND, ed. Stăniloae, p. 150.
[91] EH VII, 2, p. 121/ IB,ed. Stăniloae, p. 97.

dumnezeiesc S-a întrupat şi „S-a făcut interior firii noastre (εἴσω τῆς καθ’ ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως)”[92].

Acum trăim extazul ca pe „un lanţ mult luminos (πολυφώτου σειρᾶς), care atârnă din vârful cerului şi ajunge la noi”[93] şi prin el „suntem ridicaţi spre lucirile mai înalte, de razele mult luminoase (ἀκτίνων μαρμαρυγάς)”[94]. Şi această înălţare, prin Duhul, la cele de sus ale lui Dumnezeu, mută pe oameni „de la închipuiri / fantezii la cunoştinţa cea una, adevărată, curată şi unitară, umplându-i de singura şi unica lumină”[95].

Am început această secţiune cu o sintagmă existentă în *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie pentru a lega discuţia sa despre vederea lui Dumnezeu cu episodul vederii lui Dumnezeu de pe Sinai. Autorul nostru se ocupă cu înţelegerea duhovnicească a vederii lui Moise iar intrarea acestuia în întuneric este caracterizată ca fiind o intrare în „întunericul supraluminos”[96] al slavei lui Dumnezeu.

Pentru Dionisie, Moise intră în întunericul neştiinţei (τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας), părăsind toate percepţiile, pentru a ajunge la Dumnezeul cel cu adevărat tainic (μυστικόν)[97].

Ceea ce Moise vede în întunericul dumnezeiesc este o vedere mai presus de vedere şi de cunoştinţă[98]. Dionisie insistă asupra caracterului duhovnicesc, extatic al intrării lui Moise în întuneric şi afirmă că vederea lui Dumnezeu este „o nevorbire şi o neînţelegere totală”[99], în sensul unei contemplări dumnezeieşti, care depăşeşte mintea noastră.

De aceea în *Epistola către monahul Gaius*, Dionisie insistă asupra caracterului incomprehensibil al extazului[100] şi, în acelaşi timp, asupra caracterului său gnoseologic absolut. Din vederea extatică nu înţelegem nimic fără Dumnezeu, dar în acelaşi timp, extazul este singura noastră cunoaştere desăvârşită, pentru că e o împărtăşire de viaţa lui Dumnezeu.

---

[92] DN I, 4, p. 113 / ND, ed. Stăniloae, p. 136.
[93] Idem, III, 1, p. 139 / Idem, p. 144.
[94] Ibidem / Ibidem.
[95] Idem, IV, 6, p. 150 / Idem, p. 148.
[96] MT II, 1, p. 145 / TM, ed. Stăniloae, p.248.
[97] Idem, I, 3, p. 144 / Ibidem.
[98] Idem, II, 1, p. 145 / Ibidem.
[99] Idem, III, 1, p. 147 / Idem, p. 249.
[100] E I, p. 156 / E, ed. Stăniloae, p. 257.

Însă întunericul dumnezeiesc văzut de Moise, spune Dionisie, diaconului Dorotei, „este lumina neapropiată în care se spune că locuieşte Dumnezeu (cf. I Tim. 6, 16)”[101]. Lumina dumnezeiască e nevăzută de cei, care nu-şi sfinţesc viaţa, dar cel ce intră în întunericul nepătruns al lui Dumnezeu este „tot cel ce este învrednicit să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu”[102], pentru că acela cunoaşte în acel moment, „că este dincolo de toate cele sensibile şi inteligibile (τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά)”[103].

Moise s-a învrednicit de vederea lui Dumnezeu „pentru multa lui blândeţe”[104] şi la aceea Dumnezeu ne înalţă „cu cugetarea peste cugetare şi peste putinţa de a fi înţeles”[105], în mărturiile noastre către cei, care nu au trăit această vedere.

Însă Dionisie nu se ocupă numai de vederea lui Moise, ci şi de aceea a Apostolilor de pe Tabor. El asimilează vederea de pe Tabor cu ipostaza trăirii în lumina divină în veşnicie, într-o ilustrare măreaţă făcută în *Despre numirile dumnezeieşti*: „la vederea arătării Sale dumnezeieşti[106], în vedere preacurată, vom fi umpluţi de lumina mult luminoasă care ne va înconjura, ca pe ucenici în acea dumnezeiască Schimbare la faţă. Căci ne vom împărtăşi de dăruirea luminii, cu minte nepătimaşă şi nematerială şi de unirea mai presus de minte, în razele mai presus de lumină, percepute neştiut şi fericit. Într-o imitare dumnezeiască a minţilor celor mai presus de ceruri, vom fi *deopotrivă cu Îngerii*,cum spune adevărul Scripturii, *şi fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii* (Lc. 20, 36)”[107].

Exigenţele practice însă ale vederii lui Dumnezeu nu sunt nici ele trecute cu vederea de Dionisie. Ajungem la unirea cu Dumnezeu numai „prin iubirea preacinstitelor porunci şi prin sfintele lor împliniri”[108]. Iar în *Despre ierarhia cerească*, Dionisie cere neamestecarea cu păcatul şi luminarea minţii pentru primirea luminii dumnezeieşti[109].

Teologia extatică a Sfântului Dionisie atestă faptul, că vederea lui Dumnezeu e o umplere de o cunoaştere, ca

---

[101] Idem, V, p. 162 / Idem, p. 258.
[102] Ibidem / Ibidem.
[103] Ibidem / Ibidem.
[104] Idem, VIII, 1 , p. 171 / Idem, p. 260.
[105] Idem, IX, 5, p. 206 / Idem, p. 268.
[106] Se referă la vederea lui Hristos în veşnicie.
[107] DN I, 4, p. 114 -115 / ND, ed. Stăniloae, p. 137.
[108] EH II, 1, p. 68 / IB, ed. Stăniloae, p. 73.
[109] CH III, 3, p. 19 / IC, ed. Stăniloae, p. 20.

pătimire a celor dumnezeieşti[110], o umplere de lumina dumnezeiască, care ne sfinţeşte întreaga fiinţă.

Exigenţele vederii dumnezeieşti sunt exigenţele ascezei ortodoxe, trăite deplin şi cu dragoste de Dumnezeu iar vederea lui Dumnezeu de acum e începutul vederii veşnice a lui Dumnezeu şi garanţia locuirii împreună cu Sfinţii şi Îngerii lui Dumnezeu.

---

[110] DN II, 9, p. 134, cf. TLG #004 134. 2: „παθὼν τὰ θεῖα" / ND, ed. Stăniloae, p. 142.

2. 1. 2. Vederea ca epectază şi ca urmare a lui Dumnezeu

În *Viaţa lui Moise*, Sfântul Grigorie de Nyssa reevaluează evenimentele extatice ale vieţii prorocului într-o înţelegere duhovnicească. El dezbracă textul Scripturii de literă[111], pentru a percepe sensurile adânci, subtile ale Pentateuhului. Deşi, cu acelaşi lucru se ocupase şi Sfântul Dionisie în *Despre Teologia mistică*, vom vedea, că abordarea gregoriană atinge alte cute ale problematicii extatice din viaţa Sfântului Moise.

Grigorie vrea să îi transmită fratelui său Chesarie[112] (Cezar) adevărul adânc, duhovnicesc al vieţii desăvârşite (τὸν τέλειον βίον)[113]. De aceea porneşte interpretarea sa la viaţa lui Moise de la ideea lui Pavel de la Filip. 3, 14, cum că virtutea nu are hotar (ὅρον)[114].

Desăvârşirea nu are hotare, nu are limite[115]. Gândirea asupra virtuţii, ca despre o realitate nelimitată este ideea de bază pe care îşi structurează Sfântul Grigorie teologia sa despre cunoaşterea lui Dumnezeu şi, implicit, teologia sa extatică.

Atâta timp cât desăvârşirea nu are limite noi trebuie să tindem să cuprindem cât mai mult din ea[116]. Şi aceasta, pentru că în ceea ce îl priveşte pe creştinul ortodox, „ a voi pururea să fie şi mai mult în bine este desăvârşirea firii omeneşti ”(„ἀει ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεόν ἔχειν, ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστί”)[117].

Interpretarea duhovnicească a lui Grigorie asupra vieţii lui Moise atinge trei experienţe extatice fundamentale din viaţa acestuia, dintre care, prima experienţă, e cea legată de rugul aprins.

Vederea lui Moise din rugul aprins este „o vedere dumnezeiască (θεοφάνειαν) înfricoşătoare, căci o lumină diferită, mai presus de cea a soarelui, a stat luminând la miezul zilei şi i-a străfulgerat vederea”[118].

---

[111] Cf. VM II, 221 / VM, ed. Buga, p. 89.
[112] Idem, II, 319 / Idem, p. 109.
[113] Idem, I, 2 / Idem, p. 21.
[114] Idem, I, 5 / Idem, p. 22.
[115] Idem, I, 6 / Idem, p. 23.
[116] Idem, I, 10 / Idem, p. 24.
[117] Ibidem / Ibidem.
[118] Idem, I, 20 / Idem, p. 26.

Scopul primei vederi extatice a fost acela de a-l întări pe Moise, pentru a dezrobi poporul din ţara Egiptului[119].

A doua experienţă extatică este intrarea în norul dumnezeiesc de pe Sinai, în acel întuneric, unde se arată un foc înfricoşător[120]. Acolo intră „în lăuntrul celor nevăzute (ἐντὸς τῶν ἀοράτων)”[121], la Dumnezeul, Care nu poate fi ajuns cu înţelegerea[122]. Fiind în stare extatică, Moise învaţă cum să construiască toate lucrurile Cortului, potrivit aspectului lor profund tipologic[123].

Grigorie nu lasă loc niciunui dubiu asupra caracterului extatic al intrării lui Moise în nor: „Căci Moise nu a petrecut puţin timp [pe munte], ocupat de împreuna-vorbire cu Dumnezeu, în acea tainică învăţare dumnezeiască. Căci s-a împărtăşit de acea viaţă din întuneric timp de patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi, făcându-se ca unul în afara firii, căci în tot acest timp acesta nu a avut hrană pentru trup”[124].

Datorită păcatului idolatriei, Moise repetă asceza sa copleşitoare de pe Sinai. Grigorie nu separă cele două experienţe extatice de pe Sinai, deşi distinge foarte atent realitatea tablelor Legii şi a scrisului acestora: primele table (πλάκας) erau lucrarea exclusivă a lui Dumnezeu[125], pe când a doua oară, tablele au fost făcute de Moise şi ele s-au scris cu putere dumnezeiască[126].

Spargerea tablelor prime e văzută ca o pedeapsă a poporului idolatru, care nu era vrednic de împărtăşirea harului dumnezeiesc[127].

Sfântul Grigorie nu se ocupă de al treilea moment extatic, de episodul de la Ieş. 33, 13-23, până ce nu reia întreaga discuţie despre viaţa lui Moise. Moise vede în rug lumină iar „adevărul este lumină”[128]. Lumina dumnezeiască văzută de Moise în rug a copleşit razele aştrilor cereşti[129].

[119] Idem, I, 21 / Ibidem.
[120] Idem, I, 43 / Idem, p. 31.
[121] Idem, I, 46 / Idem, p. 32.
[122] Ibidem / Ibidem.
[123] Idem, I, 49-55 / Idem, p. 33-34.
[124] Idem, I, 58 / Idem, p. 35.
[125] Idem, I, 57 / Idem, p. 34
[126] Idem, I, 60 / Idem, p. 35.
[127] Idem, I, 59 / Ibidem.
[128] Idem, II, 20 / Idem, p. 41.
[129] Ibidem / Idem, p. 42.

Concluzia extazului, potrivit lui Grigorie, a fost aceea, că doar Dumnezeu există cu adevărat[130].

Autorul nostru insistă asupra schimbării de adâncime petrecută în viaţa lui Moise, după primul său extaz: „s-a întărit atât de mult prin strălucirea luminii şi a luat atâta tărie şi putere împotriva celor potrivnici, încât, ca un bun atlet al şcolii adevăratei bărbăţii nevoitoare, fiind plin de curaj şi de încredere, se pregăteşte să lupte împotriva vrăjmaşilor”[131]. Ideea întăririi prin lumina dumnezeiască apare şi puţin mai încolo[132] iar pregătirea lui Moise prin extaz e cerută de Sfântul Grigorie şi de la cei care vor să devină preoţi[133].

Ca şi Dionisie, Grigorie pune ca început al vederii trecerea prin apă, adică prin Botez[134]. Moise a trecut prin mare, ca să ajungă „la cunoaşterea celei mai mari curăţii (ἡ καθαρότης) posibile”[135]. Viaţa lui Moise ne spune, că trebuie să fim curaţi şi cu trupul şi cu sufletul ca să vedem pe Dumnezeu[136].

Grigorie vorbeşte despre contemplarea lui Dumnezeu ca de o depăşire a întregii existenţe şi înţelegeri umane[137] iar despre cunoaşterea lui Dumnezeu, ca despre muntele în care trebuie să urci, prin greutatea enormă a ascezei[138]. Sintagma cheie în comentariul la vederea de pe Sinai e aceea a „urcuşului dumnezeiesc” (θείας ἀνόδου)[139].

Ascensiunea în întunericul lui Dumnezeu însă e atent subliniată de Grigorie. Moise nu mai vede lumină ca în rug, ci întuneric, pentru că adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu sau apropierea de El înseamnă conştientizarea abisală a depărtării de El şi a nevederii Lui[140].

Vederea lui Dumnezeu înseamnă nevedere deplină şi neînţelegere totală a lui Dumnezeu[141]. Sfântul Grigorie vorbeşte în mod paradoxal despre cunoaşterea extatică: „a-L cunoaşte stă în faptul de a nu-L cunoaşte” („τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν”)[142].

---

[130] Idem, II, 24 / Ibidem.
[131] Idem, II, 36 / Idem, p. 46.
[132] Idem, II, 54 / Idem, p.49.
[133] Idem II, 55 / Ibidem.
[134] Idem, II,153 / Idem, p. 70.
[135] Idem, II, 154 / Ibidem.
[136] Ibidem / Ibidem.
[137] Idem, II, 157 / Idem, p. 71.
[138] Idem, II, 158 / Ibidem.
[139] Idem, II, 161 / Idem, p. 72.
[140] Idem, II, 162 / Ibidem.
[141] Idem, II, 163 / Idem, p. 73.
[142] Ibidem / Ibidem.

Însă nu trebuie să ne înşele negativismul apofatic al exprimării gregoriene, pentru că vederea şi cunoaşterea lui Dumnezeu nu sunt experienţele unei minţi, care neagă existenţele create pentru a atinge cunoaşterea lui Dumnezeu, Cel peste toate, în sensul unei goliri a minţii de nume şi realităţi create, ci extazul generator de cunoaştere dumnezeiască înseamnă o realitate duhovnicească, ca o umplere a minţii şi a întregii fiinţe de lumina lui Dumnezeu şi de tainele adânci ale veşniciei.

Apofatismul gregorian are conţinut *extatic* şi nu *filosofic*. Negarea cunoaşterii lui Dumnezeu prin extaz înseamnă de fapt afirmarea cunoaşterii nesfârşite a lui Dumnezeu[143].

Tocmai înaintarea nesfârşită în cunoaşterea lui Dumnezeu e teza fundamentală a lui Grigorie. Înţelegem corect exprimările sale paradoxale, dacă suntem atenţi la modul, cum caracterizează el Dumnezeirea: „e propriu firii lui Dumnezeu (τῇ φύσει τὸ Θεῖον) să fie mai presus de orice cunoaştere şi de orice înţelegere”[144].

Cu alte cuvinte, e propriu lui Dumnezeu să nu fie cuprins în vreo definiţie sau înţelegere raţională. Orice imagine, orice mărginire a lui Dumnezeu la o imagine sau idee, la o definiţie, ne prezintă un idol al lui Dumnezeu (εἴδωλον Θεοῦ) şi nu realitatea lui Dumnezeu[145].

Dumnezeu nu poate fi definit, pentru că nu poate fi cuprins de nimic şi de nimeni. Însă realitatea lui Dumnezeu poate fi experiată la nesfârşit, pentru că „evlavia este o parte a vieţii curate” [146].

Dar amănuntul extraordinar de important al ierminiei gregoriene e acela, că pătrunderea în nevăzutul lui Dumnezeu nu este pentru Moise scopul final al urcuşului duhovnicesc. Moise nu rămâne la întuneric, „ci trece la cortul nefăcut de mână. Şi abia aici ajunge la capăt cel ce suie prin astfel de urcuşuri”[147].

---

[143] Părintele Telea Marius vorbind despre participarea la Dumnezeu în teologia Sfântului Grigorie de Nyssa nota faptul, că: „După Sfântul Grigorie, participarea nu este doar expresia dorinţei nostalgice a creaturii de a se uni cu Creatorul, ci rodul unei întâlniri deja concrete, întâlnire, pe de o parte, între Dumnezeu, Care coboară şi solicită şi, pe de altă parte, între omul creat după chipul lui Dumnezeu şi chemat la asemănarea cu El”, cf. Asist. Univ. Dr. Telea Marius, *Antropologia Sfinţilor Părinţi Capadocieni*, teză de doctorat, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001 p. 250.

[144] VM II, 164 / VM, ed. Buga, p. 74.

[145] Idem, II, 165 / Ibidem.

[146] Idem, II, 166 / Idem, p. 75.

[147] Idem, II, 167 / Ibidem.

Nota hristologică a extazului nu exclude caracterul treimic al acestuia. Intrarea în slava lui Dumnezeu este o întâlnire tipologică cu Hristos, căci El este cortul[148].

Extazul este singura uşă personală către adevărul dumnezeiesc, dar „harul Duhului Sfânt nu înfloreşte în acei oameni, care nu au murit păcatului"[149]. Dacă degetul lui Dumnezeu, Duhul Sfânt[150], nu scrie în noi cele ale Sale, nu putem să vorbim despre cele de negrăit ale lui Dumnezeu.

Al treilea moment extatic fundamental trăit de Sfântul Moise este creionat cu multă adâncime duhovnicească de Sfântul Grigorie. Şi aceasta, pentru că autorul nostru găseşte mult mai importantă pentru Moise vederea spatelui lui Dumnezeu, decât a feţei Sale.

Urcarea lui Moise în întuneric fusese fără sfârşit, dar ea nu era o ascensiune exterioară, ci interioară[151]. Urcarea pe munte îmbinase partea fizică, materială, cu cea duhovnicească, însă duhovnicescul fusese lucrul absolut important în această paradigmă a *urcuşului neîncetat*.

El a urcat pe munte, a ajuns în vârful muntelui, dar înaintarea sa duhovnicească descoperea treaptă cu treaptă[152], că Dumnezeu este de neajuns şi de neînţeles. Însă acum, în cazul dorinţei de a vedea faţa lui Dumnezeu, Moise nu mai urcă spre Dumnezeu, ci vrea ca Dumnezeu să pogoare la el şi să-L vadă pe Acesta aşa cum este El[153].

Arătarea faţă către faţă preferă coordonata orizontală a relaţiei cu Dumnezeu, e animată de contactul direct, nemijlocit cu Dumnezeu, fără a nega cu ceva coordonata epectazică a vederii dumnezeieşti.

Cererea lui Moise e caracterizată de Grigorie ca o cerere venită din partea unui îndrăgostit vijelios de Cel frumos[154]. Răspunsul lui Dumnezeu către îndrăgostit este decriptat de Grigorie drept un răspuns cu „un adânc nemăsurat de înţelesuri"[155].

Moise înţelege din această experienţă extatică faptul, că a vedea pe Dumnezeu nu înseamnă „sfârşitul dorinţei de a-L vedea"[156], ci înseamnă o creştere şi mai mare a dragostei

[148] Idem, II, 174 / Idem, p. 77.
[149] Idem, II, 187 / Idem, p. 81.
[150] Idem, II, 216 / Idem, p. 88.
[151] Idem, II, 227 / Idem, p. 91.
[152] Ibidem / Ibidem.
[153] Idem, II, 230 / Ibidem.
[154] Idem, II, 231 / Ibidem.
[155] Idem, II, 232 / Ibidem.
[156] Idem, II, 233 / Idem, p. 92.

de Dumnezeu, a dorinţei irezistibile de a fi veşnic cu Dumnezeu.

Grigorie insistă asupra caracterului duhovnicesc al dorinţei de a-L vedea pe Dumnezeu. El spune: „a vedea cu adevărat pe Dumnezeu, înseamnă a nu afla nicio săturare a dorinţei de a-L afla. Căci întotdeauna cel care vede, prin cele pe care le poate vedea, trebuie să ardă de dorinţa de a vedea şi mai mult. Căci astfel niciun hotar nu poate să oprească înaintarea în urcuşul spre Dumnezeu, fiindcă nu se află nicio margine a binelui şi nicio săturare nu curmă sporirea dorinţei spre bine”[157].

Moise tânjea cu un dor neostoit după vederea lui Dumnezeu, pentru că „dorinţa priveşte mereu spre mai mult”[158]. Grigorie nu cerebralizează extazul, ci, dimpotrivă, îi găseşte progresia în dorinţa inexprimabilă pentru Dumnezeu, fără ca prin aceasta, cunoaşterea lui Dumnezeu să fie o emoţie dulceagă a prezenţei lui Dumnezeu în fiinţa noastră.

În centrul discuţiei despre vederea spatelui lui Dumnezeu, Grigorie conexează ascensiunii interioare spre Dumnezeu un alt fel de a privi cunoaşterea lui Dumnezeu. El numeşte stabilitatea cunoaşterii extatice drept *mişcare*, proclamând adevărul extatic, că „a sta [înseamnă] şi a merge” („στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις”) [159].

Cine stă neclintit în bine, adică în Dumnezeu, spune Grigorie, acela străbate cu succes drumul virtuţii[160]. Trebuie să stai pe stâncă, adică să fii în Hristos, pentru ca să fii cu adevărat în deschizătura (χώρημα) stâncii-Hristos, adică în Împărăţia lui Dumnezeu[161].

Însă adevărul absolut important pe care ni-l comunică comentariul gregorian, în legătură cu Ieş. 33, 23, e acela că, atunci când Moise vede spatele lui Dumnezeu el înţelege, că „a vedea pe Dumnezeu înseamnă a urma lui Dumnezeu oriunde te-ar conduce”[162].

Trecerea lui Dumnezeu pe lângă Moise nu înseamnă excluderea oamenilor de la vederea lui Dumnezeu, ci

---

[157] Idem, II, 239 / Idem, p. 94.
[158] Idem, II, 242 / Idem, p. 95.
[159] Idem, II, 243 / Ibidem.
[160] Ibidem / Ibidem.
[161] Idem, II, 245 / Idem, p. 96.
[162] Idem, II, 252 / Idem, p. 97.

dimpotrivă: înseamnă că avem în faţă pe Cel, Care ne conduce şi Căruia noi trebuie să Îi urmăm[163].

Numai, dacă avem pe Călăuzitorul nostru cu noi putem ştii spre cine să mergem. Grigorie tuşează nespus de bine acest mare adevăr, spunând că „virtutea nu e văzută mergând împotriva virtuţii. Moise nu priveşte contrar lui Dumnezeu, ci priveşte cele dinapoi ale Lui"[164].

Moise nu a privit împotriva lui Dumnezeu, ci s-a lăsat călăuzit de Dumnezeu[165]. Cu alte cuvinte, nu putem să ne îndreptăm spre viaţa duhovnicească crezând, că ştim ceva despre Dumnezeu. Numai, dacă ne recunoaştem totala neştiinţă în ceea ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu şi ne lăsăm conduşi de Dumnezeu, ajungem la ce vrea El să înţelegem despre Sine.

Cunoaşterea lui Dumnezeu, spune în finalul cărţii Grigorie, este viaţa desăvârşită iar sfinţenia înseamnă o înaintare fără sfârşit, o continuă creştere, urcare în cunoaşterea lui Dumnezeu[166].

Singurul lucru de care trebuie să ne temem nu e acela, că ştim prea puţine despre imensitatea cunoaşterii lui Dumnezeu – chiar dacă L-am văzut adesea pe Dumnezeu sau El ni S-a arătat cu iubire spre noi, ca să-L vedem – ci e acela de „a cădea din prietenia cu Dumnezeu"(„φιλίας τοῦ Θεοῦ ἐκπεσεῖν")[167].

Teologia extatică a Sfântului Grigorie, episcopul Nyssei, revendică dinamismul absolut al cunoaşterii lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, atenţionează pe trăitorii ortodocşi, că orice stagnare în exprimarea teologică a experienţei duhovniceşti înseamnă necroză interioară.

---

[163] Ibidem / Ibidem.
[164] Idem, II, 254 / Ibidem.
[165] Idem, II, 259 / Idem, p. 98.
[166] Idem, II, 306 / Idem, p. 107.
[167] Idem, II, 320 / Idem, p. 110.

2. 1. 3. Vederea ca penetrare interioară a luminii Treimii

Sfântul Grigorie de Nazianz nu este teologul Treimii numai pentru, că a vorbit despre caracterul personal al persoanelor dumnezeieşti şi a arătat unitatea de fiinţă a Acestora, ci şi pentru, că a reliefat caracterul energetic al Treimii. Grigorie vorbeşte de Treime, ca despre realitatea supremă, Care ni se comunică prin lumina Sa.

În *Carmina de se ipso*, vorbind despre înălţarea Domnului cu trupul transfigurat la cer, acesta spune: „ridicându-mi mintea la înălţimea inaccesibilă, unde trupul [nostru][168] este cinstit, [trupul] care a înviat, [am văzut] cortul care mă ascunde în străfundurile cerului. Căci am văzut lumina Treimii (Τριάδος φάος), pe cea care ne luminează pe noi, pe cea mai strălucitoare dintre toate, care intră în mintea noastră. Aceasta [face mintea noastră] un tron înalt, propriu Începutului a toate, luminat şi de negrăit”[169].

Lumina Treimii pătrunde în mintea Sfântului Grigorie şi o face locuinţă a lui Dumnezeu. Autorul nostru se dovedeşte a fi nu numai un om conştient de acest lucru dumnezeiesc, care s-a petrecut cu el, dar şi unul, care îl proclamă cu mare bucurie. Dacă aici cortul poate fi asimilat cu lumina divină, într-o predică a sa, Sfântul Grigorie numeşte curăţirea de patimi, drept o eliberare de norul, „care se interpune în faţa sufletului şi nu-l lasă să vadă, în mod curat, raza cea dumnezeiască (τὴν θείαν ἀκτῖνα)”[170].

Lumina Treimii cere curăţire de patimi şi luminare dumnezeiască[171]. Ba, mai mult, ea cere o canalizare interioară spre Dumnezeu, spre sfinţenia lui Dumnezeu, fiindcă numai „cei care sunt ocupaţi cu chemarea lui Dumnezeu şi sunt eliberaţi duhovniceşte [de patimi], sunt introduşi în mod tainic în viaţa dumnezeiască a lui Hristos”[172].

---

168 Se referă la trupul Domnului, transfigurat şi înălţat la cer şi care acum şade de-a dreapta Tatălui.

169 PG 37, col. 985.

170 *In sancta lumina* (Oratio 39, 8), cf. PG 36, col. 344 / Op.Dog., ed. Tilea, p. 44.

171 Ibidem / Ibidem.

172 PG 37, col. 973.

Vederea lui Dumnezeu este o intrare în lumina necreată şi ea este văzută de Grigorie ca viaţă a lui Hristos, ca viaţă izvorâtă din persoana lui Hristos.

Însă teologia Sfântului Grigorie nu crează o dispută falsă între acceptarea slavei, ca lumină a Treimii sau ca lumină ce izvorăşte din Hristos. El vorbeşte de lumina dumnezeiască ca despre o proprietate comună a Treimii[173], în comparaţie cu proprietăţile personale ale persoanelor divine, care nu sunt interschimbabile[174].

Grigorie optează pentru teologul prin excelenţă. Acest om trebuie să fie curat (καθαρόν) pe cât e posibil, „pentru ca lumina [dumnezeiască] să fie cuprinsă de lumină [de omul curat, de teolog n.n.]” („ἳνα φωτὶ καταλαμβάνιταη φῶς”)[175]. Cel ce vorbeşte despre Dumnezeu, vrea să spună Grigorie, trebuie să vorbească din cele pe care le ştie, din cât s-a intimizat cu Dumnezeu, din cât a cuprins din Dumnezeu[176], pentru ca să fie credibil pentru ascultătorii săi.

Teologul, vorbitorul de Dumnezeu, trebuie să fie un alt Moise. El trebuie să urce întotdeauna pe muntele experienţei lui Dumnezeu şi să intre în nor, pentru ca să fie „în afara materiei şi a celor materiale”[177].

Grigorie are experienţa extazului. El ştie cum e să intri în norul slavei şi ştie ce vezi atunci când eşti înlăuntrul celor de taină ale lui Dumnezeu. Dar tot el spune, că vederea lui Dumnezeu nu e o cuprindere totalizatoare a lui Dumnezeu, ci e doar o vedere umbroasă: „μόλις εἶδον Θεοῦ τὰ ὀπίσθια” [„am văzut numai cele ale spatelui lui Dumnezeu”][178], ca şi în cazul lui Moise.

---

[173] Orat. 30, 20-21, ed. Barbel, cf. TLG #010 20 25 - #010 20 26 şi #010 21 1 / Cuv. Teol., ed. Tilea & Barbu , p. 152-153.

[174] PG 36, col. 348 / Op.Dog., ed. Tilea, p. 48. Sfântul Grigorie spune textual: „ἡ γὰρ ἰδιότης ἀκίνητος” = „căci însuşirea este nemişcată”, cf. TLG #047 36.348.31-#047 36.348.32.

[175] Orat. 28, 1, ed. Barbel / Cuv. Teol., ed. Tilea & Barbu, p. 79.

[176] Ibidem / Ibidem. Sfântul Grigorie foloseşte aici aoristul lui χωρέω, pe ἐχωρήσαμεν, pentru a sublinia faptul, că noi trebuie să vorbim din cele pe care le-am putut dobândi sau din cele pe care le-am putut extrage din experienţa noastră directă cu viaţa lui Dumnezeu. Verbul pe care îl discutăm, între alte înţelesuri ale sale, le are şi pe acela de „a scoate”, „a înainta”, „a ajunge”, „a atinge” ceva. Cunoaşterea teologică este, prin excelenţă, o cunoaştere dinamică, o cunoaştere ca unire cu Dumnezeu, ca vedere a Lui, ca înţelegere a Lui.

Dar, în acelaşi timp, cunoaşterea ca experienţă este o avere personală, care nu poate fi transmisă în totalitate, ci numai în măsura în care ea poate fi redată verbal, iconic, melodic sau gestual şi receptată ca atare. Tocmai de aceea Grigorie insistă asupra faptului, că vorbirea despre Dumnezeu e posibilă numai pe măsura înţelegerii celor ce ne ascultă, cf. Ibidem.

[177] Idem, 3 / Idem, p. 81.

[178] Ibidem / Ibidem.

Grigorie intră în nor şi vede prin nor. Dar vede puţin (μικρὸν) din cele ale lui Dumnezeu. Însă în extaz nu vede firea primă şi preacurată a Dumnezeirii, ci pe cele din urmă ale Sale[179], adică slava Sa.

Grigorie nu ascunde Treimea în spatele luminii divine şi nici nu face din lumină o cenzură transcendentală, care ar opri pe oameni, în mod orgolios, de la vederea lui Dumnezeu. Ci el afirmă, că şi acestea, ale spatelui lui Dumnezeu, care emană din El şi care nu sunt entităţi separate de Dumnezeu, ne copleşesc cu totul, fapt pentru care nu putem concepe să mergem mai departe[180]. Cu alte cuvinte, nu Dumnezeu ne separă de Sine, ci condiţia noastră de creaturi ne face inapţi să cuprindem slava Sa.

Privită astfel experienţa slavei lui Dumnezeu, nu ne mai miră cuvintele sentenţioase ale lui Grigorie, din aceeaşi cuvântare impunătoare, în care îi replica lui Platon: „ἀλλὰ φράσαι μὲν ἀδύνατον…νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον” [„căci a-L descrie [pe Dumnezeu] este imposibil iar a-L înţelege mintal este şi mai imposibil”[181].

Înţelegerea lui Dumnezeu depăşeşte nu numai pe oamenii cei mai Sfinţi dar şi Puterile cereşti[182]. Dumnezeu nu poate fi cuprins de nimeni şi de nimic în mod deplin, dar atât oamenii Sfinţi, cât şi Puterile cereşti se împărtăşesc, în mod viu, de slava lui Dumnezeu.

Grigorie se zbate să le arate ascultătorilor săi, că nu putem să vorbim, în mod real, ci doar putem să fantazăm despre cunoaşterea lui Dumnezeu[183], dacă ea nu este o realitate interioară pentru noi.

Ea se dobândeşte de către noi în „măsuri mici” („μικροῖς μέτροις”) şi cu mare greutate[184], pentru ca să nu ne mândrim pentru ea şi să o pierdem ca şi Lucifer[185]. Dar ea se dobândeşte greu, progresiv, pentru ca să ne încordăm şi mai mult stăruinţa spre vederea lui Dumnezeu[186].

---

[179] Ibidem / Ibidem.
[180] Ibidem / Ibidem.
[181] Idem, 4 / Idem, p. 82.
[182] Ibidem / Ibidem. În opinia noastră, acel οὐκ οἶδα δέ („nu ştiu dacă”…) şi fraza care urmează în finalul paragrafului citat, nu trebuie interpretată ca o ezitare din partea lui Grigorie, de a desemna şi pe Îngeri incapabili de a înţelege fiinţa lui Dumnezeu. Îngerii înţeleg mai multe decât noi din cele ale lui Dumnezeu, dar nu pot să-L cuprindă deplin, pentru că sunt creaturi şi nu sunt co-fiinţiali cu Dumnezeu.
[183] Idem, 6 / Idem, p. 84.
[184] Idem, 12 / Idem, p. 89-90
[185] Ibidem / Idem, p. 90.
[186] Ibidem / Ibidem.

Părintele nostru se înscrie în parametrii optimismului realist al cunoaşterii lui Dumnezeu. El nu încurajează manierismul teologic şi nici teologia unui simbolism scriptic, fără atingere cu cunoaşterea personală a lui Dumnezeu. Teologia sa se bazează pe cunoaşterea directă a slavei lui Dumnezeu, pe experierea acelei mici străluciri (μικρὸν ἀπαύγασμα) din marea lumină (μεγάλου φωτὸς) a lui Dumnezeu[187].

Evenimentul Cincizecimii este, pentru Grigorie, paradigma unităţii oamenilor prin identitatea înţelegerii[188], pentru că e începutul trăirii praznicului interior, a existenţei în slava Treimii[189].

Viaţa pământească e timpul în care trebuie să devenim φωστῆρες ἐν κόσμῳ[190], nişte luminători în această lume, pentru ca să avem posibilitatea de a „şedea, ca nişte lumini desăvârşite (φῶτα τέλεια), lângă Lumina cea mare”[191].

Însă curăţirea de acum se va continua cu tainica noastră înţelegere / luminare de către lumina divină, pentru că în veşnicie Treimea ne va lumina şi curăţi şi mai mult[192]. Acum primim doar într-o măsură mai mică „unica strălucire”[193],dar, deşi o putem vedea fiecare, lumina dumnezeiască e una şi neîmpărţită[194].

Ca şi Grigorie al Nyssei în comentariul la *Cântarea Cântărilor*, Grigorie de Nazianz discută vederea lui Dumnezeu în termenii unei rapidităţi paradoxale.

Vederea lui Dumnezeu înseamnă vederea „ἀλλ’ ἐκ τῶν περὶ Αὐτὸν” („celor din jurul Lui”), care nu sunt decât o mică înfăţişare (ἴνδαλμα) a adevărului Său[195].

Această întrezărire a luminii divine „se îndepărtează înainte de a o avea şi ne scapă înainte de a o înţelege” („πρὶν κρατηθῆναι φεῦγον, καὶ πρὴν νοηθῆναι διαδιδράσκον”)[196].Vederea luminii este aidoma unei străfulgerări a minţii noastre[197].

---

[187] Idem, 14 / Idem, p. 95.
[188] PG 36, col. 451/ Op.Dog., ed. Tilea, p. 110 / NPNF II, 7, p. 742.
[189] Idem, col. 456 / Idem, p. 111/ Idem, p. 743.
[190] Idem., col. 360 / Idem, p. 56.
[191] Ibidem / Ibidem.
[192] Ibidem / Ibidem.
[193] Ibidem/ Ibidem.
[194] PG 36, col. 625 [In sanctum pascha (Oratio 45, 2)] / Op.Dog., ed. Tilea, p. 62.
[195] Idem, col. 627 / Idem, p. 63.
[196] Ibidem / Ibidem.
[197] Ibidem / Ibidem.

Dar nu orice minte vede lumina lui Dumnezeu, ci numai cea curată. Mintea curată vede lumina ca pe un fulger, care vine repede şi care nu rămâne într-un loc[198].

Luminat de Dumnezeu, Grigorie spune şi motivul acestei *grabe* a extazului. Pe de o parte, vederea luminii divine ne atrage prin ceea ce înţelegem din ea iar, pe de altă parte, ne uimeşte prin ceea ce nu înţelegem din ea şi ne-o face şi mai de dorit[199]. Extazul naşte înţelegere dar şi dorinţă de cunoaştere dumnezeiască. Cunoaşterea dumnezeiască de care vorbeşte Grigorie însă e rodul curăţirii de patimi, al asemănării noastre cu Dumnezeu (θεοειδεῖς)[200].

Vederea lui Dumnezeu este o unire a lui Dumnezeu cu dumnezeii (θεοῖς)[201]. Cei îndumnezeiţi cunosc acum din Dumnezeu, pe cât sunt cunoscuţi de către Dumnezeu[202]. De aceea Grigorie afirmă, că oamenii nu pot să se apropie de Dumnezeu decât, dacă El îi ajută în acest sens[203].

În concluzie, Sfântul Grigorie al Nazianzului vorbeşte, pe de o parte, de lumina Treimii, ca despre cea care pătrunde în mintea noastră curată, făcând-o locaş al prezenţei Sale iar, pe de altă parte, zugrăveşte vederea lui Dumnezeu ca pe un eveniment generator de cunoaştere dumnezeiască dar şi de dorinţa de sfinţenie.

Extazul e o realitate divină, spune Grigorie, care se petrece fulgerător de repede şi care ne umple de dorinţă vie pentru Dumnezeu. El nu rezolvă întregul spectru al cunoaşterii dumnezeieşti, dar are un impact atât de puternic în viaţa noastră, încât ne determină să eliminăm din noi orice impuritate, care ne face improprii luminii văzute extatic.

---

[198] Idem, col. 628 / Ibidem.
[199] Ibidem / Idem, p. 63-64.
[200] Ibidem / Idem, p. 64.
[201] Ibidem / Ibidem.
[202] Ibidem / Ibidem.
[203] Idem, col. 637 / Idem, p. 71.

2. 1. 4. Vederea ca umplere de frumuseţe dumnezeiască

Experienţa duhovnicească este avidă de concreteţe, de evidenţe ale transfigurării harice la nivel ontologic. În Tradiţia ortodoxă patristică speculaţia, ca rezultantă a minţii autonome, face parte din sfera închipuirii, a fantasmagoricului şi nu a lucrării harului în fiinţa noastră.

Harul lui Dumnezeu produce în om frumuseţe, o schimbare reală la nivel ontologic, o schimbare de adâncime şi nu doar o specializare unilaterală a minţii, care repertoriază datele credinţei sau care se presupune eliberată de neştiinţă pe cale exclusiv reflexivă.

Omiliile duhovniceşti (cele 50) ale Sfântului Macarie cel Mare dovedesc pe deplin, că adevărata experienţă duhovnicească înseamnă simţirea interioară a harului şi că vederea lui Dumnezeu înseamnă sălăşluire în noi a lui Hristos şi a Sfântului Duh, adică a harului întregii Sfintei Treimi.

Referindu-se la vedenia Sfântului Iezechiel de la Iez. 1, Sfântul Macarie o desemnează drept una reală şi adevărată[204], pentru că sufletul care primeşte pe Domnul se face „tron al slavei Lui" („θρόνος δόξης Αὐτῷ")[205].

Dar pentru Macarie, *a primi* pe Domnul nu înseamnă altceva decât *a-L vedea* extatic, pentru că sufletul care se împărtăşeşte de lumina dumnezeiască „devine în întregime lumină, în întregime faţă, în întregime ochi"(„ὅλη φῶς γίνεται καὶ ὅλη πρόσωπον καὶ ὅλη ὀφθαλμός") [206].

Lumina dumnezeiască e văzută extatic şi ea intră în om. Slava dumnezeiască pe care o trăim extatic este „frumuseţea cea negrăită (τοῦ ἀρρήτου κάλλους) şi slava luminii lui Hristos"[207].

În aceeaşi omilie, Sfântul Macarie spune, că sufletul care vede pe Dumnezeu este „luminat în chip desăvârşit de

---

[204] HS, ed. De Gruyter, I / OD, ed. Corniţescu, I, 2, p. 87.

[205] Ibidem / Ibidem. În omiliile macariene există anumite constanţe, anumite titulaturi duhovniceşti repetitive, tocmai pentru că s-a dorit o explicare amănunţită a lor. Vom reda în notele acestei secţiuni, problemele cheie asupra cărora Sfântul Macarie a insistat în mod special. Pentru suflet, ca tron al lui Dumnezeu, a se vedea: OD, ed. Corniţescu: I, 2, p. 87**; I, 3, p. 88; I, 12, p. 93; VI, 5, p. 123.

[206] Ibidem / Ibidem. A se vedea şi XLVII, 1, p. 270, cf. Idem, unde Sfântul Macarie spune, că avem în sufletele noastre slava luminoasă.

[207] Ibidem / Ibidem.

frumuseţea cea de negrăit a slavei luminii feţei lui Hristos, [ca unul] care a intrat în comuniune cu Duhul Sfânt în chip desăvârşit şi s-a învrednicit a se face locaş şi tron al lui Dumnezeu (κατοικητήριον καὶ θρόνος Θεοῦ)”[208], pentru că a ajuns a „se face în întregime ochi, lumină, faţă, slavă şi duh”[209].

Hristos este Cel, Care ne înfrumuseţează cu frumuseţe duhovnicească[210]. Însă, în acelaşi timp, tot El este Cel, Care Se odihneşte în sufletele noastre[211]. Rămânând Hristos în noi, El ne conduce „cu frâiele Duhului” („ταῖς ἡνίαις τοῦ Πνεύματος), după cum doreşte[212].

Observăm la Sfântul Macarie o soteriologie profund hristologică, care vede restaurarea şi îndumnezeirea omului ca pe o lucrare a Fiului şi a Duhului dar, totodată, a întregii Treimi.

Frumuseţea noastră începe din momentul, când Hristos ne omoară viaţa noastră păcătoasă şi ne dăruie o viaţă nouă[213]. „Lumina Duhului Sfânt” este viaţa noastră cea nouă[214] şi lumina aceasta este „lumina cea veşnică (φωτὶ αἰωνίῳ) a lui Dumnezeu”[215].

Lumina dumnezeiască văzută extatic e denumită de Macarie în diferite moduri, ca ierminii la diferite locuri scripturale. Ea este îmbrăcămintea noastră cerească[216], este „untdelemnul bucuriei”[217], este permisul de intrare în cămara de nuntă[218],este foc mistuitor[219], odihnă adâncă şi

---

208 Ibidem / Ibidem.

209 Ibidem / Ibidem. Pentru suflet ca ochi şi lumină, a se vedea: OD, ed. Cornițescu: I, 2, 87[**]; I, 3, p. 88; I, 12, p. 93; XVIII, 10, p. 186.

210 Ibidem /Idem, I, 2, p. 87-88.

211 Ibidem / Idem, I, 3, p. 88.

212 Ibidem / Ibidem.

213 Ibidem / Idem, I, 6, p. 90.

214 Ibidem / Idem, I, 7, p. 91. A se vedea şi: I, 6, p. 90; I, 9, p. 92, cf. OD, ed. Cornițescu.

215 Ibidem / Idem, I, 8, p. 91.

216 Ibidem / Idem, I, 11, p. 92. A se vedea pentru lumina dumnezeiască ca îmbrăcare a Sfântului Duh şi VI, 7, p. 124; VIII, 3, p. 127; XX, 1, p. 191; XXXII, 2, p. 236, cf. OD, ed. Cornițescu. În Omilia a XX-a, Sfântul Macarie denumeşte veşmântul dumnezeiesc ca fiind atât Duhul (1, p. 191), cât şi Hristos (3, p. 192).

217 Idem, IV / Idem, IV, 6, p. 101, OD, ed. Cornițescu.

218 Idem, IV / Idem, IV, 7, p. 101, OD, ed. Cornițescu.

219 Idem, IV / Idem, IV, 14, p. 104: primim acel „foc ceresc al dumnezeirii şi al dragostei Duhului”; VII, 1, p. 124: creştinul „a primit focul cel ceresc şi dumnezeiesc al lui Hristos”; IX, 9, p. 131: suntem răniţi de focul dumnezeiesc; XI, 1, p. 135: focul dumnezeiesc este primit de creştini în inima lor; XI, 2, p. 136: primim în ascunsul fiinţei noastre focul dumnezeiesc; XLIII, 1, p. 257: ne primim lumina şi strălucirea de la focul dumnezeiesc al lui Hristos, cf. OD, ed. Cornițescu.

negrăită[220], bucurie şi pace[221], este frumuseţe dumnezeiască[222] dar şi râvnă[223] şi sete după Sfântul Duh[224].

La Macarie, posesia harului poartă şi numele de comoară a Duhului[225] sau de arvună a Duhului[226]. Mântuirea este condiţionată de credinţa în Hristos şi de lucrarea Sa şi a Duhului Sfânt în fiinţa noastră[227]. Dacă Domnul nu ne va picura harul Său în suflet, spune autorul nostru, „nu va străluci lumina Duhului"[228] în sufletul nostru întunecat.

Vederea lui Dumnezeu e vedere a ochilor inimii[229] şi nu a ochilor trupeşti[230]. Slava lui Dumnezeu pe care o vedem extatic „[este plină] de o lumină de negrăit, de taine veşnice şi de bunuri nenumărate"[231] iar bunurile extatice, identice cu cele de la II Cor. 2, 9, sunt Sfântul Duh[232].

---

220 Idem, VIII / Idem, VIII, 5, p. 128**; XVII, 4, p. 179; XVIII, 9, P. 186, cf. OD, ed. Corniţescu .

221 Idem, IV / Idem, IV, 11, p. 102-103, cf. OD, ed. Corniţescu .

222 Idem, V / Idem, V, 5, p. 112: suntem răniţi „de o frumuseţe de nedescris"; V, 6, p. 112: Sfântul Duh „le-a rănit inima cu dragostea dumnezeiască pentru Hristos"; Ibidem: cei care văd pe Dumnezeu sunt „răniţi de frumuseţea dumnezeiască …[pentru că] viaţa nemuririi cereşti a fost picurată în sufletele lor"; IX, 9, p. 131: sufletul nostru este rănit de iubirea lui Dumnezeu şi de focul dumnezeiesc, cf. OD, ed. Corniţescu.

223 Idem, XLIII / Idem, XLIII, 4, p. 258.

224 Idem, XVII / Idem, XVII, 13, p. 182: „setea de Duhul este neîncetată", pentru că „Duhul lucrează în suflet, în chip tainic", cf. Ibidem, în OD, ed. Corniţescu. Conform aceleiaşi ediţii citate, în Omilia a XVIII-a, 7, p. 185-186; 7, p. 186; 9, p. 186, Sfântul Macarie redă multiple lucrări ale harului în fiinţa noastră, precum: desfătarea interioară, veselia şi bucuria duhovnicească, odihna, sentimentul că suntem fiinţe netrupeşti, faptul că ne simţim plini de beţia Duhului în anumite momente, rugăciunea şi plângerea pentru întreaga lume, non-discriminarea între oamenii cu care avem relaţii, simţirea faptului că suntem mai prejos decât toţi, un ambitus duhovnicesc pentru războiul cu patimile, seninătatea şi pacea adâncă, înţelepciunea şi înţelegerea tainelor Duhului, dar şi faptul, că în anumite momente, pe cei aproape desăvârşiţi [cf. XVIII, 10, p. 186], harul îi lasă să fie şi oameni obişnuiţi.

225 Idem, XVIII / Idem, XVIII, 2, 3, p. 184. A se vedea în OD, ed. Corniţescu, şi locurile de la: XVIII, 5, p. 184-185: când vorbesc cei duhovniceşti „vorbesc din prisosul [inimii] lor şi din comoara lor, pe care o poartă în ei"; XVIII, 5, p. 185: cei care vorbesc din comoara lor se bucură şi se veselesc în Duhul; XVIII, 6, p. 185: avem „comoara cea adevărată a lui Hristos în inimile noastre, cu puterea şi lucrarea Duhului"; III, 3, p. 97: câştigul nepieritor este Sfântul Duh.

226 Cf. Idem, XVI / Idem, XVI, 13, p. 177: cei care nu au arvuna Duhului sunt reţinuţi la moartea lor de puterile întunericului; XXX, 6, p. 231: cei care nu au primit încă de acum harul dumnezeiesc şi care mor fără lumina cea dumnezeiască a Duhului sunt aruncaţi în întunericul Iadului.

227 Cf. Idem, III / Idem, III, 4, p. 97: „nu este posibil să se mântuiască cineva fără Hristos, nici să intre în Împărăţia Cerurilor".

228 Idem, XXIV / Idem, XXIV, 5, p. 199.

229 Cf. Idem, II / Idem, II, 5, p. 95-96: „Hristos este văzut cu adevărat doar de ochii sufletului, până în ziua învierii"; XVII, 3, p. 179: „cu ochii curaţi" vedem „slava luminii celei adevărate"; XLVI, 4, p. 269, Sfântul Duh curăţeşte ochii inimii.

230 Idem, XXXIV / Idem, XXXIV, 1, p. 241.

231 Ibidem / Idem, XXXIV, 3, p. 242.

232 Idem, IV / Idem, IV, 12, p. 103. A se vedea şi I, 10, p. 92: viaţa veşnică a sufletului este de la Sfântul Duh.

Macarie îşi atenţionează ascultătorii, că viaţa duhovnicească este o realitate a sufletului, o concreteţe harică interioară şi nu doar nişte „simple cuvinte” („ἁπλῶς λόγοι”)[233].

Trăirea întru Duhul ne umple de nestricăciune[234] şi nestricăciunea este resimţită ca o *realitate ontologică* şi nu ca una *ipotetică*. Duhul Sfânt „străbate toată fiinţa sufletului, cugetele, toată existenţa [noastră], însufleţind şi odihnind toate mădularele trupului cu odihna cea dumnezeiască şi de negrăit (ἀναπαύων…θεϊκῇ καὶ ἀλαλήτῳ)”[235].

Realitatea interioară a Duhului este mai mult decât sigură pentru cel care o simte în fiinţa sa şi ea produce efecte duhovniceşti evidente. Tocmai de aceea ea este, pe de o parte, bucuria şi fericirea nevoitorului dar, pe de altă parte, este şi comoara sa păzită cu multă teamă, cu multă luciditate duhovnicească[236].

Harul ne acoperă şi ne curăţeşte de patimi, dar curăţirea nu se face pe deplin, dintr-o dată şi apoi ea nu se mai poate pierde. Harul, ca şi sfinţenia, sunt realităţi dumnezeieşti fluctuante în fiinţa noastră în această viaţă, care se pot pierde, tocmai pentru că ieşim din statornicirea în bine.

Versatilitatea voinţei umane[237] este cadrul ontologic în care ne putem schimonosi fiinţa interioară în mod cumplit, tocmai după ce am avut mari descoperiri dumnezeieşti şi harisme[238].

Sfântul Macarie nu încurajează euforia duhovnicească şi relaxarea interioară fără discernământ, chiar dacă suntem umbriţi de harul dumnezeiesc.

Spune autorul nostru: „chiar dacă cineva se odihneşte în har, pătrunde tainele şi [se desfată] de multa dulceaţă a

---

[233] Idem, I / Idem, I, 10, p. 92.
[234] Ibidem / Idem, I, 11, p. 93.
[235] Idem, II / Idem, II, 4, p. 95.
[236] Cf. Idem, XLIII / Idem, XLIII, 3, p. 258, cei care au primit harul, dar mai au legături cu păcatul, „trăiesc sub imperiul fricii şi traversează locuri de temut”; X, 3, p. 134: trăirea harului nu trebuie să ne ducă la mândrie şi la a fi fără grijă din partea patimilor.
[237] Cf. Idem, XXVI / Idem, XXVI, 5, p. 205-206: toţi putem să ne întoarcem şi spre bine şi spre rău.
[238] Idem, XV / Idem, XV, 16, p. 157: şi oamenii harismatici cad, dacă sunt neglijenţi; XXVII, 14, p. 220 sq. : a văzut oameni duhovniceşti, care dobândind toate darurile Sfântului Duh, totuşi au căzut, pentru că nu aveau iubire desăvârşită.

harului, păcatul rămâne însă în el” (πεῖραν ἔχων ἐκείνου) [239].

Patimile nu sunt eliminate automat de către har, ci se cere din partea omului o trudă grea, epuizantă de multe ori, pentru a ne curăţi desăvârşit de patimi[240].

Iar a fi plini de har nu înseamnă pentru Macarie, că am fost scoşi din normalitatea firii umane şi ni s-au eliminat simţămintele fireşti, pentru că: „cei care s-au umplut de Duhul Sfânt au [şi] gândurile lor fireşti şi voinţă [liberă] ca să consimtă [cu ele]”[241].

În Omilia a XXVII-a, repetă aceeaşi idee, spunând: „harul lasă celor duhovniceşti să aibă voia lor, [le lasă] puterea de a săvârşi cele ce voiesc şi să se întoarcă încotro voiesc”[242].

Lucrarea harului cunoaşte însă şi starea de împuţinare şi de retragere din fiinţa noastră, pentru ca noi să îl căutăm cu şi mai mare zel[243]. El este experiat de oamenii duhovniceşti pe măsura lor, fapt pentru care „sunt [şi] multe trepte, diferenţe şi măsuri în [una] şi aceeaşi Împărăţie şi în [unul] şi acelaşi Iad”[244].

Vorbind şi mai explicit despre prezenţa harului în fiinţa noastră, Sfântul Macarie vorbeşte, în mai multe rânduri, despre prezenţa Sfântului Duh în noi, prezenţă care nu înseamnă o eliminare totală a păcatului din fiinţa noastră.

Spune Părintele nostru: „harul lui Dumnezeu, fiind în suflet împreună cu păcatul, cu nimic nu se vatămă de către acesta”[245]. Harul acţionează în adâncul sufletului nostru[246], dar în acelaşi timp locuieşte în noi şi răutatea[247].

---

[239] Idem, VIII /Idem, VIII, 5, p. 128. Textul grecesc vrea să ne spună prin πεῖρα, că omul duhovnicesc este expus întotdeauna tentaţiei şi prin aceasta faptului de a păcătui. Capabilitatea de a ne apleca spre rău este ceea ce se desemnează prin πεῖρα. Dar această capabilitate ne-o dăm singuri, prin alegere şi nu se activează de la sine. Patima nu este un gest automat, ci un gest la care consimţim foarte uşor şi tocmai de aceea pare un gest incontrolabil.
Dar patima nu este incontrolabilă şi nici nu excede libera noastră alegere. Sfântul Macarie spune în mod tranşant (vezi III, 5, p. 98; III, 6, p. 98, ed. Corniţescu), că mintea e în stare să reziste păcatului, că are atâta putere ca şi păcatul, pentru a fi un adversar biruitor al păcatului A se vedea în acest sens şi XV, 4, p. 173, ed. Corniţescu: chiar şi când suntem bogaţi în har avem în noi „buruiana răutăţii”.

[240] Idem, X / Idem, X, 2, p. 134.

[241] Idem, XII / Idem, XII, 8, p. 144.

[242] Idem, XXVII / Idem, XXVII, 11, p. 218.

[243] Ibidem / Idem, XXVII, 12, p. 219. A se vedea şi VIII, 5, p. 128, ed. Corniţescu: „sunt, într-adevăr, momente când [harul] se aprinde mai mult, când mângâie şi odihneşte, dar sunt şi momente, când se micşorează şi păleşte, precum voieşte, în folosul omului”.

[244] Idem, XL / Idem, XL, 3, p. 252.

[245] Idem, XVI / Idem, XVI, 6, p. 174. A se vedea şi XVII, 4, p. 179; XVII, 5, p. 179.

Chiar dacă sufletul este luminat de har, mai „rămân încă multe spaţii ocupate de răutate şi este nevoie de multă trudă şi osteneală din partea omului, ca să fie în acord cu harul ce i s-a dat”[248]. Sfinţenia adevărată reprezintă tocmai acea stare ontologică, a omului „care s-a curăţit şi sfinţit după omul cel dinăuntru”[249].

Tocmai de aceea Macarie respinge în mod fundamental comportamentul pietist, dulceag, înţeles ca stare de *sfinţenie* personală.

Pentru el desăvârşirea nu constă în „abţinerea de la cele rele”, ci în „a pătrunde în mintea ta cea întunecată şi de a omorî şarpele care te-a ucis, care se cuibăreşte [în partea] cea mai profundă a minţii şi în adâncul cugetelor tale, în aşa-zisele cămări şi locuri de odihnă ale sufletului”[250]. Coborârea în abisul inimii[251] şi războiul duhovnicesc sunt calea duhovnicească a îndumnezeirii ortodoxe, lucru care se face prin harul dumnezeiesc.

Îndumnezeirea este reală, este evidentă pentru sufletul nostru şi va fi evidentă pentru toţi care ne vor vedea la înviere, pentru că ea va cuprinde şi trupurile noastre.

Spune Sfântul Macarie: „focul care locuieşte acum înăuntru inimii, atunci se arată în afară şi face învierea trupurilor” („τὸ…νῦν ἐσώτερον ἐν τῇ καρδίᾳ ἐνοικοῦν πῦρ τότε ἐξώτερον γίνεται καὶ ποιεῖ ἀνάστασιν τῶν σωμάτων”)[252].

Iar în Omilia a II-a tuşează aceeaşi idee, spunând: „Hristos este văzut cu adevărat doar de ochii sufletului, până în ziua învierii, când şi trupul se va acoperi şi se va preaslăvi cu lumina Duhului, [lumină] care încă de acum se află în sufletul omului”[253].

Hariologia macariană este centrată trinitar şi vede ontologia umană drept spaţiul, unde se produce adevărata restaurare şi îndumnezeire a omului.

---

246 Ibidem / Idem, XVI, 12, p. 176. A se vedea şi XXIV, 5, p. 199, ed. Corniţescu: nu putem săvârşi ceva desăvârşit fără lucrarea Sfântului Duh.

247 Idem, XVII / Idem, XVII, 4, p. 179.

248 Idem, XLI / Idem, XLI, 2, p. 255.

249 Idem, XVII / Idem, XVII, 13, p. 182.

250 Ibidem / Idem, XVII, 15, p. 182-183.

251 Ibidem /Idem, XVII, 15, p. 183.

252 Idem, XI / Idem, XI, 1, p. 135. A se vedea şi : I, 3, p. 88; II, 5, p. 95-96; V, 9, p. 119; V, 11, p. 120[**]; V, 12, p. 120; V, 12, p. 121; XI, 3, p. 136; XII, 13, p. 146; XII, 14, p. 147; XXXII, 2, p. 236; XXXIV, 2, p. 242, cf. OD, ed. Corniţescu.

253 Idem, II / Idem, II, 5, p. 95-96.

Vederea lui Dumnezeu şi simţirea harului sunt fundamentele îndumnezeirii, îndumnezeirea fiind o lucrare sinergică, divino-umană şi nu o stare declarativă de *dreptate*.

Problematica teologică a omiliilor sale duhovniceşti este deplin ortodoxă, nefiind alterată de simptomatologia nefastă a mesalianismului.

Şi aceasta, pentru că teologia macariană este reieşită din experienţă concretă şi nu dintr-o *gnoză specială*, primită exclusiv şi administrată exclusivist.

2. 1. 5. Inaccesibil şi accesibil la Dumnezeu

Gnoseologia ortodoxă nu este o *evidenţă statică,* nu e o precizare *eclectică* a realităţii lui Dumnezeu, un fel de amestec între *mit* şi *speculaţie* şi nu e nicio introducere în viaţa lui Dumnezeu, în care ne păstrăm *distanţi* faţă de ceea ce cunoaştem.

Răspunsurile omiletice şi apologetice, în acelaşi timp, ale Sfântului Ioan Gură de Aur către anomei, ne spun foarte clar, că *a cunoaşte pe Dumnezeu* înseamnă *a cunoaşte între nişte limite*. Cunoaşterea lui Dumnezeu e paradoxală: ea are limite, deşi e fără limită.

Discursul teologic al Sfântului Ioan porneşte de la precizarea paulină din I Cor. 13, 9 despre cunoaştere. El spune, că acum avem în posesie o „cunoaştere nedeplină”, parţială şi nu pe cea desăvârşită (τελείαν)[254].

Cunoaşterea lui Dumnezeu este posibilă dar ea este nedeplină în această viaţă. Precizările teologice despre Dumnezeu ale Scripturii sunt reale, dar depăşesc puterea noastră de înţelegere. De aceea, spune Ioan: „Eu cunosc că Dumnezeu este pretutindeni şi că este oriunde prin fiinţa Sa, dar nu ştiu cum anume. Ştiu că El este veşnic şi că este fără de început, dar nu ştiu cum anume”[255].

Miza sa era aceea de a descalifica cu totul afirmaţiile anomeilor, care considerau că au dobândit întreaga cunoaştere încă de acum. Ioan îi deplânge pe aceşti oameni, numindu-i nebuni[256] şi eretici[257], pentru că s-au privat pe ei înşişi de cunoaşterea vieţii veşnice[258]. Cunoaşterea este legată la Ioan de dreapta credinţă. Fără dreapta credinţă în Dumnezeu nu e posibil niciun fel de cunoaştere, nici acum şi nici în veşnicie.

Însă credinţa ne păstrează în nişte margini ale cuviinţei şi ale îndrăznelii cucernice în problemele gnoseologiei ortodoxe.

Închipuirea că poţi cunoaşte orice, oricum, fără niciun apel la Dumnezeu, fără curăţirea de patimi înseamnă ieşirea din aceste margini ale normalităţii noastre creaturale: „cel

---

[254] FC 72 I, 10, p. 55 / SC 28bis I, 93-95, p. 104.
[255] Idem, I, 19, p. 57-58 / Idem, I, 157-160, p. 111-112.
[256] Idem, I, 23, p. 59; II, 52, p. 92; III, 6, p. 97.
[257] Idem, VII, 13, p. 190.
[258] Idem, I, 20, p. 58.

mai mare rău e acela de a cădea din marginile (τῶν ὅρων), pe care Dumnezeu ni le-a fixat dintru început”[259].

Sfântul Ioan dezvoltă problema graniţelor noastre gnoseologice în discuţia asupra distincţiei dintre *fiinţa lui Dumnezeu* şi *slava lui Dumnezeu*. Faţă de anomei, el se poziţionează energic pe ideea, că discutarea fiinţei lui Dumnezeu în termeni gnoseologici este cea mai mare nebunie (τὴν μανίαν)[260].

Fiinţa lui Dumnezeu nu poate fi experiată şi nu a fost pusă niciodată în discuţie în termeni de cunoaştere şi înţelegere. Prorocii, spune Ioan, nu au cunoscut fiinţa lui Dumnezeu. Ei nu au putut să cunoască nici măcar, cât de vastă este înţelepciunea Sa, darămite fiinţa lui Dumnezeu[261].

Se pare, că anomeii credeau, că fiinţa lui Dumnezeu vine din înţelepciunea lui Dumnezeu. De aceea şi precizarea ioaneică, cum că înţelepciunea lui Dumnezeu vine din fiinţa Lui şi nu invers[262]. Şi, în acest context, Ioan subliniază teza centrală a omiliilor contra anomeilor şi anume, că fiinţa lui Dumnezeu este incomprehensibilă (ἀκατάληπτον) pentru oameni[263]. Cercetarea exemplară a epistolelor pauline îi dă dreptul lui Ioan să afirme, că Pavel a cunoscut, că Dumnezeu există, dar el nu a cunoscut *ce este* fiinţa lui Dumnezeu[264]. Fiinţa lui Dumnezeu Cel Viu nu este un obiect al cunoaşterii, pentru că nici oamenii şi nici Puterile cereşti nu cunosc fiinţa lui Dumnezeu[265].

În Omilia a II-a, Ioan aprofundează circumstanţele incomprehensibilităţii lui Dumnezeu la oameni şi la Îngeri.

În ceea ce îl priveşte pe om, acesta spune: „distanţa dintre fiinţa lui Dumnezeu şi fiinţa omului este atât de mare, încât niciun cuvânt nu o poate exprima şi nicio minte nu e capabilă să o măsoare”[266].

---

[259] Idem, I, 22, p. 59 / SC 28bis I, 182-183, p. 114.
[260] Idem, I, 23, p. 59 / Idem, I, 188, p. 116.
[261] Ibidem / Idem, I, 191-193, p. 116.
[262] Ibidem / Idem, I, 194-195, p. 116.
[263] Idem, I, 25, p. 60 / Idem, I, 216, p. 118.
[264] Idem, I, 33, p. 65 / Idem, I, 293-294, p. 126.
[265] Idem, I, 34, p. 65 / Idem, I, 308-310, p. 126 şi 128. Fiind teza fundamentală a omiliilor, lista completă a indicaţiei, cum că fiinţa lui Dumnezeu este incomprehensibilă, atât pentru om, cât şi pentru Puterile cereşti, este următoarea: Omilia I, 25, p. 60; II, 14, p. 101, III, 30, p. 108; IV, 1, p. 114; 11, p. 118; 24, p. 124; 31, p. 127; VII, 7, p. 187, cf. FC 72.
[266] Idem, II, 37, p. 85 / SC 28bis II, 148-150, p. 170.

Cu alte cuvinte, imposibilitatea cunoaşterii fiinţei lui Dumnezeu ţine de ontologia umană, de starea creaturală a omului. Ontologia umană este infinit inferioară celei divine, care e mai presus de orice ontologie, după cum spunea Sfântul Dionisie. Dumnezeu este inaccesibil (ἀπρόσιτος) creaturii[267].

Pentru a ilustra acest lucru, Ioan îşi comută atenţia de la problematizarea paulină a cunoaşterii lui Dumnezeu la extazul lui Isaia, pe care l-am descris şi noi în capitolul anterior al cărţii.

Isaia are o vedenie[268] şi nu o iluzie optică şi vede „străfulgerările de lumină" („τὰς μαρμαρυγὰς") şi „lumina care străluceşte din tron" („ἐκ τοῦ θρόνου λάμπουσαν ἀστραπὴν")[269]. El nu vede fiinţa lui Dumnezeu, ci lumina Lui. Dar nici lumina lui Dumnezeu nu o vede pe măsura ei, pentru că Dumnezeu i s-a revelat lui Isaia prin condescendenţă (συγκατάβασις)[270], dându-i să vadă o vedenie potrivită cu sine[271].

Vedenia lui Isaia, accentuează autorul nostru, este din condescendenţă dumnezeiască[272]. El a văzut ce a iconomisit Dumnezeu pentru el[273]. Formele extatice pe care le-a văzut nu trebuie luate ad litteram, pentru că extazele sunt vederi, care cer o înţelegere transcendentă şi nu una antropomorfă.

Din acest motiv, Ioan face curăţenie în mintea noastră, alungând de la noi ideea de forme şi de margini ale dumnezeirii, spunând că Dumnezeu nu stă într-un loc sau pe un scaun, pentru că „Dumnezeu este necircumscris (ἀπερίγραπτον)" [274] unor limite. Serafimii sunt lângă Dumnezeu, dar ei nu pot privi spre El. Şi de aceea, spune Ioan: „un om nu poate privi spre firea aceea [a lui Dumnezeu], dacă un Înger nu poate să o privească"[275].

Dacă până acum, Dumnezeiescul Ioan a vorbit numai despre gnoseologia umană, în II, 17 face o distincţie foarte importantă din punct de vedere teologic şi anume, vorbeşte

---

267 Idem, III, 14, p. 101 / Idem, III, 148, p. 198.
268 Ibidem / Idem, III, 149-150, p. 200.
269 Idem, III, 15, p. 101 / Idem, III, 159-160, p. 200.
270 Ibidem / Idem, III, 162, p. 200.
271 Idem, III, 15, p. 102 / Idem, III, 165-166, p. 200.
272 Idem, III, 16, p. 102 / Idem, III, 167, p. 200.
273 Idem, III, 17, p. 102-103.
274 Idem, III, 16, p. 102 / Idem, III, 171, p. 200.
275 Idem, III, 18, p. 103 / Idem, III, 194 -196, p. 202.

de o diferenţă categorică, de nivel, între noi şi Puterile cereşti.

Spune Sfântul Ioan: „noi nu cunoaştem pe Dumnezeu în aceeaşi măsură, în care Puterile cereşti Îl cunosc pe El”[276]. Şi continuă: „noi nu cunoaştem incomprehensibilitatea lui Dumnezeu în acelaşi fel cu Puterile cereşti. După cum diferenţa dintre un om orb şi un om care vede este mare, tot la fel de mare este şi diferenţa între noi, oamenii, şi Puterile cereşti”[277].

Puterile cereşti înţeleg mult mai bine pe Dumnezeu, dar şi pentru ele, Dumnezeu este tot la fel de necuprins, pentru că şi ele sunt creaturi. Diferenţa de cunoaştere dintre oameni şi Îngeri este tot de nivel ontologic, după cum starea creaturală a oamenilor şi a Îngerilor nu îngăduie o conexiune personală cu fiinţa lui Dumnezeu.

Ontologia este marginea determinantă a gnoseologiei, deşi abisalitatatea ontologică a oamenilor şi a Îngerilor presupune o experiere veşnică a slavei lui Dumnezeu. Creatura nu poate ieşi din definiţia ei, din starea ei, deşi se poate transparentiza veşnic.

Acest lucru ni-l spune Ioan, când subliniază faptul, că expresia: „am văzut pe Domnul” de la Isaia, nu înseamnă a vedea fiinţa lui Dumnezeu[278]. Ce a văzut Isaia „a fost mai puţin distinct (ἀμυδρότερον) decât [ceea ce văd] Puterile cereşti”[279]. El nu a văzut cu claritatea cu care văd Heruvimii slava Sa[280]. Căci Puterile cereşti „cunosc mai bine decât noi incomprehensibilitatea [lui Dumnezeu]”[281].

Omilia a IV-a aduce clarificări asupra termenului de *incomprehensibilitate*. Din punct de vedere lingvistic, incomprehensibilitatea e definită drept neputinţa de a cuprinde fiinţa lui Dumnezeu cu mintea noastră. Ioan însă spune, că trebuie să definim şi mai precis raportul dintre *noi* şi *fiinţa lui Dumnezeu*, pentru că fiinţa Lui este neapropiată

---

[276] Idem, III, 17, p. 102.
[277] Ibidem / SC 28bis III, 182-184, p. 202.
[278] Ibidem / Idem, III, 190-191, p. 202.
[279] Idem, III, 17, p. 103 / Idem, III, 192-193, p. 202.
[280] Ibidem / Ibidem. În textul grecesc avem însă pe ἴσχυσεν, care indică faptul că între vederea lui Isaia şi cea a Heruvimilor e o diferenţă de *putere* duhovnicească, de capabilitate duhovnicească de a percepe slava lui Dumnezeu. Claritatea vederii o dă puterea duhovnicească de care eşti capabil, viaţa ta duhovnicească şi nu vederea luminii. Vedem pe Dumnezeu pe măsura noastră şi tocmai din această cauză nici nu putem cere să vedem mai mult, pentru că înţelegem din punct de vedere practic, că acest lucru este imposibil pentru noi.
[281] Idem, IV, 7, p. 117 / SC 28bis IV, 62-63, p. 232 şi 234.

pentru noi, de neatins, lucru care înseamnă mai mult, decât a fi incomprehensibilă.

Amendamentul adus incomprehensibilităţii aproape că îl elimină din repertoriul teologic, dacă nu suntem atenţi la faptul, că inaccesibilitatea la fiinţa divină e legată de puterea de înţelegere a minţii noastre.

Incomprehensibilitatea este o noţiunea umană, accentuează Ioan şi de aceea este mai bine să gândim în termenii paulini ai neapropierii de fiinţa divină, ai inaccesibilităţii (ἀπρόσιτον) la ea[282].

Dacă surprindem importanţa acestui viraj ioaneic de la *incomprehensibil* (ἀκατάληπτον) spre *inaccesibil* (ἀπρόσιτον), înţelegem de fapt întoarcerea de la *filosofie* la *teologie* a lui Ioan şi a teologiei patristice în general, care s-a întors întotdeauna în matca Scripturii, atunci când a afirmat ceva din punct de vedere dogmatic.

Căci, din punct de vedere filosofic, Dumnezeu e un obiect de studiu, văzut în termenii *incomprehensibilităţii* sau *a necunoscutului aprioric*, însă, din punct de vedere teologic, Dumnezeu este subiectul adoraţiei noastre, trăit în termenii inaccesibilităţii la fiinţa divină şi a accesibilităţii personale, pe măsura noastră, la slava Sa.

Dumnezeu este simplu (ἁπλοῦς), spune Sfântul Ioan.[283] El este „necompus şi fără înfăţişare" (ἀσύνθετος καὶ ἀσχημάτιστος)[284].

Prorocii L-au văzut pe Dumnezeu în diferite forme şi imagini, dar El este mai presus de orice formă[285]. Deparazitarea noastră de forme / imagini în înţelegerea lui Dumnezeu, trebuie să plece de la acceptarea vedeniilor despre Dumnezeu ca fiind reale, dar să le percepem în transcendenţa mesajului lor dumnezeiesc. Nu trebuie să coborâm mesajul la lucruri mundane, ci trebuie să ne înălţăm la înţelegerea duhovnicească a vedeniilor sfinte.

Sfântul Ioan spiritualizează realitatea lui Dumnezeu şi a puterilor cereşti în Omilia a IV-a. Dacă Dumnezeu e mai presus de orice formă şi de orice mărginire, tot la fel trebuie văzute şi puterile cereşti, care nu au ochi[286] şi nici nu arată

---

[282] Idem, IV, 8, 117/ Idem, IV, 64-65, p. 234. Ioan evidenţiase situaţia fiinţei divine de a fi ἀνεξερεύνητα, „de neatins" şi în I, 261, p. 122, cf. SC 28bis.
[283] Idem, IV, 19, p. 122 / SC28bis IV, 185, p. 244.
[284] Ibidem / Idem, IV, 186, p. 244.
[285] Ibidem / Idem, IV, 186-187, p. 244.
[286] Idem, IV, 22, p. 124 / Idem, IV, 224-226, p. 246.

precum oamenii. Nici oamenii şi nici Îngerii nu cunosc fiinţa lui Dumnezeu, ci Ioan extinde în finalul omiliei citate, afirmaţia Sfântului Ioan Evanghelistul, că numai Fiul o cunoaşte, care e în sânul Tatălui[287]. Căci „numai Fiul şi Sfântul Duh sunt singurii, care cunosc, cu exactitate, (ἀκριβείας) toate”[288] ale Tatălui.

Omilia a V-a, care are drept scop pe acela de a îndemna la umilinţă în cunoaştere[289], argumentează faptul, că noi nu îi înţelegem pe Îngeri, deşi e o diferenţa mică între noi şi ei, cf. Ps. 8, 5[290].

Ba, mai mult, noi nu ne cunoaştem nici măcar fiinţa sufletului nostru[291], ci ştim doar că el e în trupul nostru[292] şi că el nu este de esenţă trupească[293]. Acest lucru trebuie să ne umple de umilinţă, pentru că nu putem să ne cunoaştem pe noi şi nici pe cei mai presus de noi, pe Îngeri, care şi ei sunt creaturi ale lui Dumnezeu, darămite să Îl cunoaştem pe Dumnezeu[294].

Inaccesibilitatea la Dumnezeu, dar şi la cunoaşterea sufletului nostru şi a Îngerilor trebuie să ne coboare în umilinţă, fără ca prin aceasta, să nu mai avem nicio dorinţă gnoseologică vizavi de viaţa lui Dumnezeu.

Ioan nu ne împinge spre un pesimism gnoseologic adânc, dacă precizează, în mod tranşant, inaccesibilitatea la fiinţa lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, ne deschide larg uşile înaintării noastre în cunoaşterea slavei lui Dumnezeu. Slava, frumuseţea lui Dumnezeu emană din fiinţa Sa şi noi o putem trăi, căci „frumuseţea duhovnicească nu poate fi trăită desăvârşit niciunde, decât în această cetate minunată şi dumnezeiască a Bisericii”[295].

Omilia a LVI-a din *Comentariul la Matei* este un exemplu elocvent al teologiei slavei la Sfântul Ioan Hrisostom.

Cei trei Apostoli, care îi depăşeau pe ceilalţi[296], văd chipul slavei (τῆν δόξης) dumnezeieşti[297]. Impactul pe care

---

[287] Idem, IV, 28, p. 126 / Idem, IV, 284-285, p. 250.
[288] Idem, IV, 31, p. 127 / Idem, IV, 311-312, p. 252.
[289] Idem, V, 54, p. 160.
[290] Idem, V, 26, p. 149 / SC 28, V, 740D, p. 272.
[291] Idem, V, 27, p. 149 / Idem, V, 740D, p. 274.
[292] Idem, V, 28, p. 149 / Idem, V, 741A, p. 274.
[293] Idem, V, 27, p. 149 / Idem, V, 740D, p. 274.
[294] Ibidem / Ibidem.
[295] Idem, XII, 57, p. 306-307.
[296] Mat LVI,col. 550A, cf. PG 58 / PSB 23, LVI, 1, p. 646.
[297] Ibidem / Ibidem.

îl are transfigurarea Domnului e descris lapidar de Ioan: „strălucirea covârşitor de mare a slavei le îngreuiase ochii lor slabi" („τὸ τῆς αὐγῆς ὑπέρογκον ἐβάρει τῶν ὀφθαλμῶν τὴν ἀσθένειαν")[298].

Lapidaritatea expresiei poate fi înşelătoare pentru partizanii ideii, cum că extazul se vede cu *ochii fizici* şi nu cu *ochii inimii*. Numai în mod forţat, fără să citeşti întregul expozeu duhovnicesc al teologiei sale, poţi afirma că Ioan e promotorul ideii de *extaz fizic*, fenomenologic.

Teologia hrisostomică nu cunoaşte conceptul de *extaz fenomenologic*, pentru că e o contradicţie în termeni din punct de vedere lingvistic, dar, în primul rând, este un atentat prostuţ, copilăresc la experienţa duhovnicească a extazului, pe care Ioan o avea.

Înţelegem imediat că *a vedea* lumina şi însăşi *lumina* nu au nimic de-a face cu fenomenele fizice curente, dacă analizăm corelaţia pe care acesta o face între *Sinai* şi *Tabor*.

Spune autorul nostru: „Când Dumnezeu ameninţă, norul este întunecos (σκοτεινὴν), ca pe Muntele Sinai [...] Acum însă norul este luminos (φωτεινή), pentru că voia să înveţe, nu să înspăimânte"[299].

Norul era luminos, era lat, avea o anume întindere şi era format din „lumină neamestecată" („φῶς ἄκρατον")[300]. Titulatura de *neamestecată* pusă luminii de către Ioan, transpare foarte bine din locul următor: „că lumina [văzută pe Tabor] era mai mare decât lumina soarelui, au arătat-o ucenicii care au căzut [cu feţele la pământ]. Dacă n-ar fi fost o lumină neamestecată (ἄκρατον φῶς), ci una la fel cu a soarelui, n-ar fi căzut [la pământ], ci ar fi putut-o suferi cu uşurinţă"[301].

Cu alte cuvinte, lumina dumnezeiască nu are nimic de-a face cu lumină fizică şi ea covârşeşte mintea noastră. Hristos, spune Ioan, nu Şi-a făcut cunoscută slava Sa în faţa Apostolilor pe măsura ei, ci El „a dat drumul numai la atâta strălucire, cât puteau ei suferi"[302].

Este evident, că distincţia dintre *fiinţa* şi *slava* lui Dumnezeu făcută de Ioan este una foarte preţioasă pentru soteriologia ortodoxă. Cunoaştem, pe cât putem slava lui

---

[298] Mat LVI, col. 553C, cf. PG 58 / Idem, 3, p. 651.
[299] Ibidem / Ibidem
[300] Mat LVI, col. 554D, cf. PG 58 / Idem, 4, p. 652.
[301] Mat LVI, col. 555D, cf. PG 58 / Idem, 4, p. 654.
[302] Mat LVI, col. 554D, cf. PG 58 / Idem, 4, p. 653.

Dumnezeu şi ne adâncim în intimitatea cu Dumnezeu şi asta înseamnă *conţinutul* gnoseologiei ortodoxe.

Gnoseologia ortodoxă este eminamente soteriologică şi aceasta, pentru că triadologia, hristologia şi eclesiologia se constituie în punctul ei de plecare.

Sfântul Ioan încheie omilia de faţă printr-un mesaj extrem de optimist şi de realist în acelaşi timp prin aceea, că toţi vom vedea pe Hristos atunci când va veni şi că trebuie să ne pregătim pentru acest lucru[303].

Teologia ioaneică cuprinde şi o amplă discuţie asupra vederii lui Dumnezeu în veşnicie, însă noi ne-am mărginit numai la discuţia anunţată.

Din cele prezentate aici reiese, că inaccesibilitatea fiinţei divine nu e un cataclism pentru gnoseologia ortodoxă, ci un dat creatural pentru om, dar că apropierea de Dumnezeu, intimizarea cu El înseamnă o ascensiune neîntreruptă în cunoaşterea slavei Sale. Cunoaşterea lui Dumnezeu înseamnă a avea intimitate cu Dumnezeu, pentru că ne lăsăm pătrunşi de lumina Sa pururea sfinţitoare.

[303] Ibidem / Ibidem.

2. 1. 6. Vederea ca efort ascetic

Vederea lui Dumnezeu este un eveniment personal, însă aceasta cere o pregătire asiduă, o despărţire de tot ce înseamnă viaţa non-ascetică. Tocmai de aceea, Sfântul Ambrozie al Milanului vede începutul acestei „vita beata" (vieţi fericite, binecuvântate), a vieţii duhovniceşti, printr-o moarte a noastră faţă de frică (timore), văzută ca o „slăbiciune a trupului" („corporis infirmitate")[304].

Ajungem la splendore, la strălucirea dumnezeiască, spune Ambrozie, numai printr-o „bono affectu" („iubire bună")[305], printr-o poziţionare totală faţă de Dumnezeu.

Moise şi Ilie sunt văzuţi pe munte de către Apostoli, pentru că sunt moştenitori ai slavei (gloriae) dumnezeieşti[306]. Aceştia trăiesc acum în slava cerească, pentru că viaţa fericită e legată la Ambrozie de prezenţa harului în fiinţa noastră[307].

Visul lui Iacov este luat de Ambrozie drept paradigmă a experierii vieţii fericite (beatae vitae)[308]. Acestuia i s-au descoperit „taine viitoare" şi „a auzit profeţii dumnezeieşti"[309]. Însă, remarcă Părintele nostru, Iacov a avut descoperirea binelui adevărat, pentru că era dezlipit de bogăţii[310], de cele materiale.

Pentru Sfântul Ambrozie, visul lui Iacov este o vedere a beatitudinis, a fericirii dumnezeieşti[311]. El a văzut pe Dumnezeu cu „mentis internae oculis" („ochii lăuntrici ai minţii")[312].

Însă vedenia avută de Iacov nu a fost o *întâmplare* neprevăzută în viaţa sa, pentru că „el era desăvârşit în toate florile virtuţilor şi [plin] de binecuvântări sfinte, căci emana harul fericirilor dumnezeieşti"[313]. Descrierea lui Iacov făcută de Sfântul Ambrozie autentifică faptul, că Iacov era plin de sfinţenie şi că sfinţenia e văzătoare de Dumnezeu.

---

[304] Vita Beata, col 614B, cf. PL 14.
[305] Ibidem.
[306] Idem, col. 614C, cf. PL 14.
[307] Idem, col. 614D, cf. PL 14.
[308] Idem, col. 615C, cf. PL 14.
[309] Ibidem.
[310] Ibidem.
[311] Idem, col. 616A, cf. PL 14.
[312] Ibidem.
[313] Idem, col. 616B, cf. PL 14.

Iacov a văzut în fiinţa sa pe Dumnezeu, pentru că era plin de sfinţenie. Cu alte cuvinte, vedeniile avute de Sfinţii Vechiului Testament nu au fost daruri gratuite, excepţionale, venite din afară în fiinţa lor, ci au fost străluciri ale harului interior al Sfinţilor.

Ambrozie lămureşte acest aspect fără dubii. Iacov a fost un „ager quem benedixit Dominus" („pământ pe care Dumnezeu l-a binecuvântat)[314]. Dar binecuvântarea divină coboară acolo, unde există o adeziune totală la voia lui Dumnezeu, căci Iacov „nihil requirit nisi Dei gratiam" („nu cere nimic fără harul lui Dumnezeu")[315].

În ierminia ambroziană, Iacov apare ca văzător al tainelor „beatissimae Trinitatis" (Preafericitei Treimi)[316]. El ajunge să cunoască adevărurile din categoria „praefigurata", din categoria celor care se vor petrece la întruparea Logosului[317].

O altă paradigmă a văzătorului de Dumnezeu, pe care o evaluează autorul nostru, este David. Sfântul David s-a bucurat de harul celor cereşti şi veşnice, pentru că harul lui Dumnezeu l-a inundat interior[318].

Comentând Ps. 1,1, Ambrozie trage concluzia, că Dumnezeu ne cheamă pe toţi la „honore divino" („slava dumnezeiască")[319]. Însă nu numai bărbatul e destinat fericirii dumnezeieşti. Ambrozie ne spune că prin *bărbatul* de la Ps. 1, 1, David a înţeles pe *tot omul fericit*, căci ambele sexe sunt chemate să se umple de har[320]. Vederea lui Dumnezeu nu se bazează pe diferenţierea sexuală (bărbat – femeie), ci îşi are fundamentul în viaţa duhovnicească.

Asceza ne duce la vederea lui Dumnezeu. Asceza orientată corect, după dogmele Bisericii, transfigurează fiinţa noastră. Şi transfigurarea fiinţei noastre, precizează Ambrozie, nu începe cu exaltarea duhovnicească, ci cu paharul durerilor[321].

Durerea este aceea, care şterge efectul devastator al păcatelor noastre. Traiectoria interioară spre vederea lui Dumnezeu nu ocoleşte suferinţa curăţirii de patimi.

---

314 Ibidem.
315 Idem, col. 620D, cf. PL 14.
316 Idem, col. 621C, cf. PL 14.
317 Ibidem.
318 XII Ps, col. 923A, cf. PL 14.
319 Idem, col. 927D, cf. PL 14.
320 Ibidem.
321 Idem, col. 939A / 940D, cf. PL 14.

Numai după această suferinţă ajungem la vederea lui Dumnezeu, la ceea ce Ambrozie numeşte „novo laetitia" („noua fericire")[322].

Lumina (splendor) dumnezeiască şi harul (gratia) sunt identice pentru autorul nostru[323]. El numeşte viaţa duhovnicească drept învelişul (folium) adevăratului fruct iar fructul este „contemplatione mysteriorum coelestium" („contemplarea / vederea tainelor cereşti")[324].

Dacă rămânem numai la moralia, ne atenţionează Sfântul Ambrozie, la ornamenta, la faptele exterioare ale vieţii creştine, nu atingem mântuirea[325]. Mântuirea înseamnă vederea harului Sfântului Duh, căci „vide no tollas Spiritus Sancti gratia" (vezi, [numai] dacă nu pierzi harul Sfântului Duh")[326].

În teologia ambroziană, hariologia se dovedeşte a fi componenta principală a soteriologiei, fără ca efortul uman să fie minimalizat în vreun fel. Asceza e drumul spre vederea lui Dumnezeu, dar vederea este dată de harul dumnezeiesc.

Vederea înseamnă intrare în „tenebras Deus" („întunericul lui Dumnezeu)[327], care este, în acelaşi timp, „primo pluviam mysticae" („cea dintâi ploaie dumnezeiască"), care ne picură în inimi „rore celesti" („rouă cerească"), asimilată de Ambrozie cu strălucirile luminii divine[328].

Pentru el lumina e când *întuneric* (tenebras), când „nubes mysteria" („nori tainici")[329]. De aceea poate să afirme, că din întuneric iese rouă cerească sau poate să vadă norii, ca fiind identici cu întunericul dumnezeiesc.

Însă slava dumnezeiască, cea cu atâtea nume în Scriptură, cât şi la Sfinţii Părinţi este, pentru Ambrozie, lumina Treimii, pentru că „immo Trinitas unum in unitate substantiae, sed distinctione uniuscujusque personae" („vedem pe singura Treime în unitatea firii, dar distingem persoanele pe unele de altele")[330].

---

[322] Idem, col. 939C, cf. PL 14.
[323] Idem, col. 940C, cf. PL 14.
[324] Idem, col. 943D-944A, cf. PL 14.
[325] Idem, col. 944B, cf. PL 14.
[326] Idem, col. 950C, cf. PL 14.
[327] Idem, col. 961C, cf. PL 14.
[328] Ibidem.
[329] Ibidem.
[330] Idem, col 963D, cf. PL 14.

Însă, ca şi David în Ps. 13, 1, Ambrozie caracterizează drept dementis (nebun / dement) pe cel care neagă existenţa lui Dumnezeu şi vede negarea lui Dumnezeu, ca un rezultat concret al nedreptăţii personale[331].

Negarea existenţei lui Dumnezeu ţine de vicierea ontologiei personale, care în acest caz, ieşită din albia umilinţei, emite păreri nebuneşti.

Dacă există simplitate (simplicitas) în fiinţa noastră, curăţie interioară, există şi viaţă duhovnicească (spiritalis)[332]. Nu ar putea să existe negarea lui Dumnezeu, dacă ar exista împărtăşirea din *dreptate*, adică din *viaţa lui Dumnezeu*. Situarea în afara lui Dumnezeu nu înseamnă, decât neexperierea slavei dumnezeieşti.

Mântuirea este realitatea, care se lucrează în lăuntrul cel mai adânc al inimii (intimo corde)[333], spune Ambrozie. Realitatea duhovnicească a inimii, a lui *cor*, reprezintă fundamentul discuţiei despre vederea lui Dumnezeu. Numai inima, care a fost restaurată (renovatus) este plină de Duhul[334].

Dar, pentru a o ţine în starea de sesizare a slavei dumnezeieşti trebuie labore, trudă interioară[335]. Curăţirea inimii, cu ajutorul harului, este o trudire continuă, neîncetată. A sesiza slava lui Dumnezeu nu înseamnă a ne aminti de o simţire a ei din trecut, nu înseamnă doar o *reamintire plăcută*, ci înseamnă o *evidenţă interioară* de fiecare clipă, o viaţă percepută, ca un eveniment duhovnicesc continuu.

Din acest motiv mântuirea este un eveniment plenar, o trăire a abundenţei cotidiene a harului dar, în acelaşi timp, ea este o sforţare de fiecare clipă de a te face propriu harului.

Când Sfântul Ambrozie vorbeşte de *vedere*, ca în cazul lui Avraam, el vorbeşte de iluminarea pe care o trăieşte omul drept[336]. Ochii dreptăţii, ai sfinţeniei, numai aceştia văd „aeterna bona” („binele veşnic”)[337].

---

331 Idem, col. 964D, cf. PL 14. Avem aici în calcul nedreptatea, ca stare de păcătoşenie, de adâncă distanţare faţă de viaţa dreaptă, curată înaintea lui Dumnezeu.
332 Idem, col. 970D, cf. PL 14.
333 Idem, col. 972A, cf. PL 14.
334 Idem, col. 972C, cf. PL 14.
335 Idem, col. 977A, cf. PL 14.
336 Idem, col. 984B, cf. PL 14.
337 Ibidem.

Iar cine este unit prin voinţă şi iubire cu Hristos este pe deplin (totus) în Hristos[338], după cum Tatăl este deplin în Fiul şi Fiul în Tatăl[339]. Însă omul în Hristos, care este deplin în Hristos[340], este cel despre care vorbea Pavel la II Cor. 12, 2, adică văzătorul celor de taină, în extaz.

Ambrozie vorbeşte de vederea lui Dumnezeu, el se implică în scrisul său în destăinuiri extatice dar e, în acelaşi timp, de acord cu discreţia pe care Pavel o manifestă în II Cor. 12[341]. Reticenţa pentru dezvăluiri extatice a lui Pavel e văzută de el în contextul vieţii duhovniceşti şi a luptei cu patimile[342].

Pentru ca patimile să nu ne asalteze şi mai tare, e mai bine să punem un văl peste experienţele noastre extatice. Însă, cu toată discreţia vizavi de experienţele extatice, după cum am văzut, Ambrozie vorbeşte de vederea lui Dumnezeu, ca despre o consecinţă a unei vieţi de sfinţenie. Vedem „gloriam Dei” („slava lui Dumnezeu”) numai, ca urmare a durerii şi a lacrimilor, a pocăinţei[343].

Pocăinţa este aceea care aduce în inima noastră curăţită de păcat pe „ignis Dei” („focul lui Dumnezeu”)[344]. Focul harului a fost văzut de Moise în rug (Ieş. 3, 2), a fost văzut de Ieremia în gura şi oasele sale (Ier. 5, 14 şi 20, 9), a fost simţit în inima celor doi ucenici, care erau în drum spre Emaus (Lc. 24, 32), s-a pogorât peste Apostoli la Cincizecime (F. Ap. 2, 3)[345].

Înţelegând pe *ignis* din Scriptură, ca fiind focul dumnezeiesc, Sfântul Ambrozie arată în mod clar, că Sfinţii Vechiului şi ai Noului Testament nu au avut, decât un singur har şi că sfinţenia lor a fost posibilă prin harul lui Dumnezeu.

Vederea lui Dumnezeu este o realitate harică, însă locuinţă a harului ajungem prin nevoinţă. Caracterul ascetic al vederii lui Dumnezeu e una din trăsăturile cele mai importante ale soteriologiei ortodoxe, pentru că sfinţenia este ambianţa personală în care Dumnezeu ni Se descoperă

---

338 Idem, col. 986B, cf. PL 14.
339 Ibidem.
340 Idem, col. 987C, cf. PL 14.
341 Idem, col. 987D, cf. PL 14.
342 Idem, col. 988B, cf. PL 14.
343 Idem, col. 1038D, cf. PL 14.
344 Idem, col. 1046D, cf. PL 14.
345 Idem, col. 1046D-1047B, cf. PL 14.

pe Sine. Iar Sfântul Ambrozie vorbeşte despre nevoinţă şi sfinţenie ca lăuntricitate a văzătorilor de Dumnezeu.

2. 1. 7. Vederea inimii

Vederea lui Dumnezeu este un eveniment care se petrece în interiorul omului. Vederea extatică nu este spectaculară, nu apare ca un şir de imagini ce se derulează în faţa ochilor trupeşti, ci este interioară, e văzută de inima curată. Dumnezeiescul Augustin are o pleiadă întreagă de referiri la acest lucru, el postându-se pe textul mateean al fericirilor, adică pe curăţirea inimii, cf. Mt. 5, 8.

În *Predica de pe munte* I, 2, 8, Augustin face prima referire la inima curată, în contextul ermeneutic al Fericirilor:

„Fericiţi cei curaţi cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu. De aceea sunt nebuni cei care caută [să vadă] pe Dumnezeu cu ochii aceştia trupeşti (exterioribus oculis), căci El este văzut cu inima (cum corde). Căci e scris în altă parte: *Şi în simplitatea inimii Îl voi căuta* (Înţ. lui Sol. 1, 1). Şi, într-adevăr, este o inimă curată (mundum cor), cea care este o inimă simplă. Şi această lumină (lumen) nu se poate vedea nicidecum, decât cu ochi curaţi (oculis mundis). Fiindcă nu se poate vedea nicidecum Dumnezeu, dacă [omul] nu e curat. [El se vede] numai de cei care Îl pot vedea”[346].

Din prima citaţie augustiniană observăm, că *lumen* nu are nimic de-a face cu lumea creată şi nici cu ochii trupeşti. Vederea luminii divine este rezervată inimii curate, simplificate. *Oculis mundi* sunt identici pentru Augustin cu *oculis cordi*. Atunci când vorbim de vedere trebuie să înţelegem inima curată, care vede pe Dumnezeu.

Vederea de care vorbeşte Augustin însă e fără dubii vederea lui Dumnezeu, pentru că cel credincios vede atunci cele tainice[347]. Inima curată vede pe Dumnezeu, pentru că ochii curaţi ai inimii pot să poarte/ să înţeleagă/ să surprindă cele veşnice[348].

Inima curată este un locaş euharistic, un loc liturgic, pentru că ea este „Dei templo” („templul lui Dumnezeu”)[349].

---

[346] Sm, ed. lat., I, 2, 8, col. 1233, cf. PL 34 / Sm, ed. engl., p. 22 / Pm, ed. Picioruş, p. 23.

[347] Idem, I, 4, 11, col. 1236, cf. PL 34 / Idem, p. 25 / Idem, p. 31.

[348] Idem, I, 4, 12, col. 1236, cf. PL 34 / Ibidem / Idem, p. 33.

[349] Idem, I, 10, 27, col. 1243, cf. PL 34 / Idem, p. 37 / Idem, p. 57. A se vedea şi PL 34, col. 1270, unde Sfântul Augustin numeşte pe cei care trăiesc bine, curat, drept „sanctissimum templum” („cele mai sfinte temple”) ale lui Dumnezeu.

Centrarea ascezei pe locul inimii va deveni dominantă în soteriologia ortodoxă, după cum vom vedea în secţiunile următoare. Curăţirea inimii va fi înţeleasă drept singura modalitate de a intra în slava lui Dumnezeu. Părinţii ortodocşi nu vor apela, la teoretizarea abstractă despre realitatea energetică a lui Dumnezeu, ci vor renunţa la orice eufemizare a subiectului, pentru curăţirea inimii prin asceză şi rugăciune neîncetată.

Augustin insistă asupra realităţii inimii în soteriologie. A doua carte a *Predicii de pe munte* începe cu această curăţire a inimii, ca unica modalitate de a vedea pe Dumnezeu[350]. Scopul rugăciunii nu este acela al comunicării exterioare cu Dumnezeu, ci a celei interioare.

Intentio orationis, afirmă Augustin, scopul rugăciunii este curăţia şi luminarea inimii[351]. Prin rugăciune ne facem capabili de „divina munera" („darurile dumnezeieşti"), de primirea în inima noastră a celor duhovniceşti[352]. Relaţia dintre *vedere* şi *rugăciune* este una ombilicală deoarece, numai cel care se pregăteşte, prin rugăciune, de întâlnirea cu Dumnezeu, e ridicat, prin har, la vederea lui Dumnezeu. Curăţirea continuă prin rugăciune asigură terenul interior pentru vederile mistice.

Dar Augustin este atent la continuul rugăciunii şi la o eventuală proastă înţelegere a rugăciunii continue şi de aceea, afirmă că rugăciunea noastră nu este o ambiţie umană, prin care am vrea să fim auziţi totalmente de către Dumnezeu[353]. Noi nu presăm pe Dumnezeu, prin rugăciunea noastră, ca să ne audă, ci ne facem proprii, pentru a fi părtaşi la slava Sa.

Acest sfârşit de capitol 3 este absolut important pentru demersul nostru. Augustin spune, că Dumnezeu e în stare să ne dea semper, întotdeauna lumina Sa, numai că noi nu suntem în stare de a o primi întotdeauna[354].

Dumnezeu vrea să ne dea lucem (lumina) şi această lumină este „non visibilem, sed intelligibilem et spiritualem" („nu este văzută, ci inteligibilă şi duhovnicească")[355].

---

[350] Idem, II, 1, 1, col. 1270, cf. PL 34 / Idem, p. 78 / Idem, p. 145.
[351] Idem, II, 3, 14, col. 1276, cf. PL 34 / Idem, p. 86 / Idem, p. 162.
[352] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[353] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[354] Ibidem / Ibidem / Idem, p. 162-163.
[355] Ibidem / Ibidem / Ibidem.

Pasajul abia citat îl scoate pe Augustin dintr-o posibilă listă de autori patristici, care ar fi vorbit despre o vedere trupească a extazelor. După cum putem observa, Augustin bate moneda vederii interioare, duhovniceşti, a vederii inimii curate şi nu pe aceea a unei vederi oculare, utopice după părerea noastră, a lui Dumnezeu.

Lumina e pusă de Augustin faţă în faţă cu întunericul pe care îl aduc poftele trecătoare[356]. Întoarcerea inimii noastră, prin rugăciune, de la patimile ce o stăpâneau este o „purgatio interioris oculis" (curăţire a ochilor interiori")[357].

Simplificarea inimii, curăţirea ei ne face capabili să purtăm „lumina curată" („simplicem lucem")[358]a Treimii. Această lumină dumnezeiască are o strălucire fără mutare sau schimbare (sine ullo occasu aut immutatione fulgentem)[359], în sensul că, vederea ei de către cei curaţi nu produce schimbări în ea însăşi.

Noi nu numai că primim lumina, accentuează Augustin, dar ea şi rămâne întru noi[360]. Ea nu ne produce vreo molestia (durere / necaz) la venirea ei în fiinţa noastră, ci o „ineffabili gaudio" („bucurie indescriptibilă")[361]. În această stare noi trăim desăvârşit adevărata „beata vita" („viaţa fericită")[362].

Vederea lui Dumnezeu, văzută de inima curată şi simplă (mundum et simplex), este o înţelegere a lui Dumnezeu[363]. Vederea lui Dumnezeu nu este o anulare a înţelegerii, nu e un gol imens, nu este o vidare de conştienţă, nu e un paroxism al simţirii, în care mintea este aglutinată, e pierdută cu totul, ci, dimpotrivă, e o înţelegere a slavei divine, în adevăratul sens al cuvântului, un maximum de luciditate duhovnicească, de contemplaţie. Augustin vorbeşte despre extaz ca despre momentul celei mai mari înţelegeri a omului.

Această vedere a lui Dumnezeu este directă, fără mediatori. Înţelegem acest lucru din cuvintele următoare: „cor mundabit, quo visurus est Deum, non interposito velamine" (dacă îşi va curăţi inima, acela va putea vedea pe

[356] Ibidem / Ibidem / Idem, p. 163.
[357] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[358] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[359] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[360] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[361] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[362] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[363] Idem, II, 12, 40, col. 1288, cf. PL 34 / Idem, p. 103 / Idem, p. 200.

Dumnezeu, fără să se interpună vreun văl /obstacol")[364], ca în cazul murdăriei păcatului faţă de vederea ochilor inimii[365].

Harul ne dă să vedem măreţia sa însăşi. Slava dumnezeiască este aceea, care ne ridică să vedem şi ne ajută să vedem ce este slava lui Dumnezeu. Vederea lui Dumnezeu este o vedere a inimii curate, prin har, o vedere care ne transformă, ne transfigurează.

Vederea slavei ne schimbă întru asemănarea ei (in eamdem imaginem transformabimur)[366], precizează Augustin. Vederea nu este fără urmări reale, directe asupra noastră. Extazul produce îndumnezeirea ontologiei personale, ea transfigurează întreaga constituţie a omului.

Chiar dacă extazul e văzut de ochii inimii, lumina se răsfrânge în trup, ea devine evidentă în cel care o trăieşte şi urmările sale sunt evidente şi pentru alţi oameni duhovniceşti. Şi alţii pot sesiza schimbările noastre interioare, transfigurarea noastră.

Dacă redăm ochilor noştri interiori, ochilor inimii, simplitatea şi curăţia acestora, spune autorul nostru, atunci suntem capabili să vedem şi să contemplăm „interiorem lucem" („lumina interioară")[367], strălucirea dumnezeiască care se revarsă în fiinţa noastră.

Augustin nu vorbeşte aşadar despre *ieşire înspre lumină*, ci de *inundare interioară* a noastră de către lumină. Perspectiva pe care o acordă în exegeza *Predicii de pe munte* e aceea de vedere a luminii în inimă. Însă această perspectivă nu se opune nicidecum răpirii în lumină, ci ea vrea să evidenţieze în mod expres faptul, că lumina ne devine interioară şi e văzută interior de către inima curată.

În *Despre credinţă şi Crez*, Augustin vorbeşte de vederea inimii într-un context triadologic şi gnoseologic: „să nu afirmăm nimic fără teamă în ceea ce priveşte pe cele nevăzute, ca şi cum le-am cunoaşte, ci ca şi când le-am crede.

Căci nu poate fi văzut nimic decât cu inimă curată (mundato corde). Căci cel care le vede pe acelea, în această viaţă, în parte, după cum s-a spus, adică în ghicitură / enigmatic (I Cor. 13, 12), nu poate să facă să le vadă şi acela

---

[364] Idem, II, 12, 42, col. 1289, cf. PL 34 / Idem, p. 105 / Idem, p. 203.
[365] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[366] Ibidem / Ibidem / Ibidem.
[367] Idem, II, 22, 76, col. 1305, cf. PL 34 / Idem, p. 128 / Idem, p. 254.

căruia el îi vorbeşte, dacă acela e împiedicat de necurăţiile inimii (cordis sordibus)"[368].

Textul redat de noi vine tocmai în contextul afirmării identităţii neschimbabile a persoanelor Treimii şi, ca un avertisment sever, de a nu se vorbi despre lucruri, pe care nu le-am contemplat direct, în slava Treimii.

Augustin cere smerenie de la teologi, cere experienţa reală a slavei. Ei trebuie să se manifeste potrivit cu propria lor cunoaştere duhovnicească despre Dumnezeu. Numai inima curată vede pe Dumnezeu iar detaliile extatice – un lucru foarte important în discuţia noastră – nu sunt înţelese cu adevărat, decât de către cei care sunt curaţi, care au inima curată. Receptarea celor sfinte cere sfinţenie personală. Acum vedem numai în parte cele ale lui Dumnezeu, dar pentru a înţelege cele descrise de Sfinţi trebuie să ne sfinţim viaţa.

În finalul tratatului, Augustin revine la discuţia despre curăţie, vorbind sentenţios credincioşilor: „prin credinţă să se supună lui Dumnezeu, iar supunându-se să trăiască drept, trăind drept să-şi curăţească inima, căci cu inima curată vor înţelege ceea ce cred"[369].

Observăm, că înţelegerea credinţei nu este la Augustin un apanaj exclusiv al intelectului, ci înţelegerea credinţei porneşte, în primul rând, de la curăţirea inimii de patimi. Augustin exclude raţionalismul din credinţă, optând pentru curăţia inimii.

Dar, dacă aici, Părintele nostru vorbeşte de vedere, ca purificare a inimii, în I In. I, 4, ne evidenţiază aspectul moral al vederii extatice, consecinţele directe ale extazului pentru conştiinţa noastră.

Spune Augustin ascultătorilor săi: „dar nu vei roşi[370] din cauza aceleia [a luminii divine n.n.], dacă, atunci când îţi va arăta murdăria (foedum) ta, vei urî murdăria din tine, şi vei înţelege frumuseţea aceleia"[371].

Cu alte cuvinte, vederea luminii ne arată şi mai mult urâţenia noastră interioară, apărută în noi, ca urmare a păcatelor noastre şi ea nu este un prilej de infatuare.

---

368 FS, ed. lat, I, IX, 20, col. 194, în PL 40 / CC, ed. Sav, p. 220 // 221 / FC, ed. engl., p. 646.
369 Idem, I, X, 25, col. 196, în PL 40/ Idem, p. 226//227 / Idem, p. 649-650.
370 Cu sensul: nu te vei ruşina, nu vei avea motive de ruşine.
371 I In, ed. lat., I, 4, col. 1982, în PL 35 / I In, ed. Matei, p. 42//43.

Cel care vede pe Dumnezeu, înţelege măreţia frumuseţii luminii, că ea este deasupra tuturor lucrurilor[372], însă se vede extrem de necurat pentru lumină.

Paradoxal, curăţia inimii nu înseamnă un capăt de drum, unde vedem pe Dumnezeu şi nu mai avem, în mod practic, nimic de schimbat în fiinţa noastră, ci vederea lui Dumnezeu e ocazia duhovnicească fundamentală, în care noi receptăm abisul murdăriei noastre. Vederea luminii înseamnă începutul adevăratei cunoaşteri despre murdăria personală. Numai văzând lumina înţelegem, cât de improprii suntem pentru ea, deşi nimeni, care nu e curat cu inima, nu poate vedea pe Dumnezeu.

Murdăria (foedum) e sinonimă, pentru Augustin, cu întunericul (tenebram)[373]. Numai că acest întuneric poate fi spulberat prin venirea luminii în noi şi atunci, când suntem luminaţi de lumină, devenim lumină[374].

Teologia slavei la Sfântul Augustin e deplin soteriologică, după cum am văzut, pentru că el accentuează necesitatea absolută a curăţirii inimiim, pentru ca să fim proprii vederii dumnezeieşti.

Ochii inimii trebuie să fie curaţi, pentru ca să înţelegem realităţile, tainele credinţei. Curăţirea inimii nu este, aşadar, o cerinţă colaterală pentru viaţa duhovnicească, ci însăşi fundamentul ei gnoseologic, pentru că *a fi curat* înseamnă *a înţelege cele ale lui Dumnezeu*, cât şi modul cel mai direct şi deplin, de *a ne cunoaştere adâncimile personale*.

[372] Ibidem / Ibidem.
[373] Ibidem / Ibidem.
[374] Ibidem / Ibidem.

2. 1. 8. Vederea ca naştere pentru veşnicie

Cum, pentru un creştin ortodox, viaţa de acum e o pregătire continuă pentru adevărata noastră viaţa, pentru cea veşnică, teologia extatică a Sfântului Isaac Sirul este de un realism zdrobitor, pentru că propune extazul, ca pe cea mai autentică şi adâncă experienţă duhovnicească. Părintele nostru vorbeşte despre vederea lui Dumnezeu, ca despre intrarea noastră în veşnicie, ca despre naşterea noastră pentru Împărăţia lui Dumnezeu.

Pornind de la adevărul indubitabil, că „nevoinţa este maica sfinţeniei”[375], Isaac spune, că prin curăţie şi sfinţirea inimii, Dumnezeu ne „va umbri în suflet norul slavei Lui şi [ne] va străluci lumina măririi Lui în lăuntrul inimii”[376].

„Trecerea în răpiri şi la lucruri minunate”[377] sau „vederea tainelor lui Dumnezeu”[378] este pentru cei care şi-au curăţit mintea[379]. Împărăţia lui Dumnezeu, accentuează Isaac, este „gustată numai prin har”[380] şi pe ea o dobândim prin curăţie şi nu prin învăţătură[381].

Rugăciunea e desemnată de Sfântul Isaac drept cadrul în care se produce răpirea minţii[382]. Tocmai de aceea, extazul nu trebuie numit *rugăciune duhovnicească*, „ci rodul rugăciunii curate, trimis prin Sfântul Duh”[383]. În momentul vederii, „puterile sufletului sunt de prisos lucrării duhovniceşti”[384], pentru că „sufletul se face asemenea dumnezeirii prin unirea neînţeleasă şi se luminează de raza luminii celei înalte, în mişcările lui”[385].

Vederea lui Dumnezeu este o intrare în veşniciei. Şi în veşnicie rugăciunea încetează, „căci Sfinţii, în veacul viitor, nu se roagă cu rugăciunea, mintea lor fiind înecată / inundată de Duhul, ci se sălăşluiesc, prin răpire, în slava care-i veseleşte”[386].

---

375 Isaac I, XVI, ed. Stăniloae, p. 84.
376 Idem, II, p. 34.
377 Idem, V, p. 53.
378 Idem, IX, p. 69.
379 Ibidem.
380 Idem, XIX, p. 99. A se vedea şi Isaac II, 8, 1, p. 257: „Cunoaşterea adevărată este gustarea Împărăţiei Cerurilor”.
381 Ibidem.
382 Idem, XXXII, p. 177.
383 Idem, XXXII, p. 180.
384 Idem, XXXII, p. 175
385 Idem, XXXII, p. 175-176.
386 Idem, XXXII, p. 176.

Însă intrarea în veşnicie prin răpirea extatică nu este o acţiune umană, ci o luare / ridicare a noastră de către Duhul. Căci spune Sfântul Isaac: „când conducerea [noastră] o ia Duhul… libertatea e luată firii [umane] şi atunci e condusă de cârmuirea Lui şi nu mai conduce ea”[387].

Sfântul Duh ne ridică la vedere. Duhul este Cel care „descoperă tainele, celor smeriţi la suflet”[388], Cel care ne dă să ne veselim de „frumuseţea luminii dumnezeieşti”[389] şi care ne luminează mintea „cu raza luminii Lui”[390]. Harul este „maica de obşte a tuturor”[391] şi el ne naşte „tainic în suflet, un chip dumnezeiesc potrivit cu lumina veacului viitor”[392].

Sfântul Isaac insistă asupra faptului, că smerenia, liniştea şi iubirea sunt bogăţiile interioare, care ne fac proprii vederii dumnezeieşti şi, că vederea produce în noi chipul omului îndumnezeit, a moştenitorului Împărăţiei.

În Cuvântul al XII-lea, el ne spune că vederile vin în linişte[393]. Dacă suntem în „odihna păcii, mintea trece la vederea tainelor, căci atunci Duhul începe să-i descopere cele cereşti şi Dumnezeu Se sălăşluieşte în el şi produce în el rodul Duhului şi prin aceasta firea cea mai dinăuntru simte, că primeşte schimbarea viitoare, în înnoirea tuturor, într-un chip acoperit şi ca în ghicitură”[394].

Vedem pe Dumnezeu încă din viaţa aceasta, dar vederea lui Dumnezeu de acum este incomparabilă cu vederea eshatologică a lui Dumnezeu:

„În veacul cel de acum Dumnezeu Îşi arată faţa Lui, dar nu cum este. Căci oricât se înalţă Drepţii în vederea Lui, privesc chipul Lui ca în oglindă. Dar acolo, [în veşnicie], văd arătarea adevărului”[395].

Dar liniştea / liniştirea nu e fără smerenie. Smerenia ne dă să vedem în noi slava lui Dumnezeu. Căci, spune Isaac, „unde odrăsleşte smerenia, acolo izvorăşte slava lui Dumnezeu”[396].

---

387 Ibidem.
388 Idem, XX, p. 110.
389 Idem, XLIII, p. 229.
390 Idem, XLIII, p. 224.
391 Idem, XV, p. 83.
392 Ibidem.
393 Idem, XIII, p. 76. Cf. Isaac II, 75, 4, ed. Ică jr., p. 443: „nepătimirea şi curăţia n-au loc în afara liniştirii”.
394 Idem, XVI, p. 84.
395 Idem, LXXIII, p. 366-367.
396 Idem, V, p. 56.

Smerenia ne simplifică, ne dă să ne epurăm de reziduurile gândurilor multiple şi dezordonate şi să trăim adevărata slavă / cinste a minţii, desemnată de Isaac drept „vederea adevărată a lui Dumnezeu"[397].

Numai când mintea şi tot trupul nostru este scăldat în lumina divină înţelegem adevărata vocaţie a minţii: vederea lui Dumnezeu, împărtăşirea neîncetată de slava cea necuprinsă şi de „mărirea firii Lui"[398].

Relaţia dintre *iubirea pentru Dumnezeu* şi *cunoaşterea Lui* este şi ea magistral expusă de către Părintele nostru:

„De nu cunoşti pe Dumnezeu, nu se poate mişca în tine dragostea Lui. Şi nu poţi iubi pe Dumnezeu, de nu-L vezi pe El. Iar vederea lui Dumnezeu vine prin cunoaşterea Lui. Căci nu premerge vederea Lui cunoaşterii Lui"[399].

Cunoaşterea lui Dumnezeu stârneşte dragostea pentru Dumnezeu în fiinţa noastră iar vederea lui Dumnezeu naşte în noi adevărata iubire pentru El. Vederea lui Dumnezeu este experienţa absolută a vieţii duhovniceşti, care ne certifică realitatea lui Dumnezeu şi care ne umple de ardoarea duhovnicească a dragostei pentru El[400].

Isaac nu distinge numai între *iubirea din credinţă* şi *iubirea din vedere*, ci şi între *cunoaşterea din credinţă* şi *cunoaşterea din / prin vedere*.

Cunoaşterea extatică, spune Preasfinţia sa, „naşte o altă credinţă, care nu e potrivnică celei dintâi, ci întăreşte credinţa aceea"[401] iniţială. Credinţa post-extatică este „credinţa prin vedere"[402], care dă siguranţă absolută şi certifică interior *credinţa prin auzire*, conform exprimării pauline (Rom. 10, 17). Numai când vedem slava lui Dumnezeu intuim imensitatea copleşitoare a bogăţiei şi a adevărului dumnezeiesc a credinţei noastre.

„Simplitatea curăţiei"[403] însă, este aceea care poate simţi „cunoştinţa Duhului"[404]. Vehemenţa Sfântului Isaac, în această problemă a receptării reale a vieţii duhovniceşti este pe deplin duhovnicească şi tradiţională.

---

[397] Idem, XVI, p. 85.
[398] Idem, XVII, p. 87.
[399] Idem, XVI, p. 85.
[400] Cf. Isaac II, 18, 6, ed. Ică jr., p. 314: „Nu există suferinţă mai arzătoare, decât dragostea de Dumnezeu".
[401] Isaac I, XVIII, ed. Stăniloae, p. 94.
[402] Ibidem.
[403] Idem., XIX, p. 98.
[404] Ibidem.

El spune, că această cunoaştere duhovnicească nu poate fi cuprinsă de cei care se străduiesc să înainteze în cunoaşterea sufletească[405].

Cunoaşterea duhovnicească constă „în a simţi desfătarea vieţii veacului aceluia”[406] viitor şi nu în multiplicitatea de idei, gânduri şi observaţii[407], pe care o propun oamenii de cultură, filosofii, criticii literari sau literaliştii critici ai Scripturii.

Sfântul Isaac ne îndeamnă să părăsim „multele idei”[408], pentru că „cunoaşterea aceasta sufletească nu poate cunoaşte altceva afară de idei. [Ea] nu poate cunoaşte ceea ce se primeşte în simplitatea cugetării”[409], adică lumina lui Dumnezeu.

În locul demantelării gnoseologice ale diferitelor concepţii şi a unei sterile lupte cu lucrurile uşoare ale lumii noastre, Sfântul Isaac ne îndeamnă la iubirea lui Dumnezeu, care atunci, când „vine în cineva fără măsură, face acel suflet să-şi iasă din sine”[410], să devină extatic. Pentru că Sfântul Duh Se mişcă în noi după măsura fiecăruia[411] şi în Împărăţia lui Dumnezeu „fiecare se veseleşte în lăuntrul său, după harul dat lui, după măsura lui, dar una este vederea cea dinăuntru a tuturor şi una le este bucuria”[412].

Vederea slavei înseamnă „învierea cea gândită”[413], experiată mintal, a învierii sufletului. Vederea trezeşte simţurile interioare „la o lucrare a Duhului, după o rânduială proprie stării de nemurire şi de nestricăciune”[414] şi „se arată şi se descoperă din cele din lăuntrul sufletului, în chip nematerial, deodată şi pe neaşteptate”[415].

Dacă în ultima citaţie, autorul ne vorbeşte despre un extaz fulgerător, în Cuvântul al LXXXV-a, ne arată cum este extazul celui desăvârşit:

---

405 Idem, XIX, p. 97.
406 Idem, XIX, p. 98.
407 Ibidem.
408 Ibidem.
409 Ibidem.
410 Idem, XXIV, p. 137.
411 Idem, XXXII, p. 179.
412 Idem, LVI, p. 284. Cuvintele citate fac parte din contextul exegezei la In. 14, 2, unde, prin *multele locaşuri* ale Împărăţiei, Sfântul Isaac vede diferite trepte de sfinţenie personală. A se vedea şi Isaac II, 3, III, 58, p. 186, unde se spune, că toate vederile „se întâmplă după măsura fiecărei persoane şi a fiecărui lucru” ce se vrea cunoscut de către Sfinţi.
413 Idem, LXV, p. 334.
414 Ibidem.
415 Idem, XLVI, p. 340.

„Mişcările sufleteşti se împărtăşesc de lucrarea Sfântului Duh prin curăţia lor deplină. Dar numai unul dintre zeci de mii de oameni se învrednicesc de ea, căci este o taină a stării vieţii viitoare”[416].

Nici *Isaac II* nu este în afara exploatării teologiei slavei. În 1, 42, Isaac vorbeşte de vedere, ca despre unirea duhovnicească cu Dumnezeu, care întrece toate[417]. Vederea ne aduce nestricăciunea[418], pentru că atunci vedem slava Lui şi cunoaştem tainele Sale[419]. Însă observăm aici, că Sfântul Isaac pune *vederea* în relaţie directă cu *contemplarea*, pentru că: „darul vederii dumnezeieşti…e împlinirea contemplării”[420].

În 3, 89, vorbind despre rezultatele concrete ale ascezei, Isaac ne arată, că asceza adevărată este calea spre vedere: „omorârea duhovnicească înseamnă că mintea s-a înălţat la vederea celor negrăite şi dumnezeieşti, prin lucrarea Duhului”[421]. Această vedere este arvuna Împărăţiei, pe care o simţim înăuntrul simţurilor noastre duhovniceşti[422].

Evidenţa vederii este de ordin interior. Însă vederea e dumnezeiască iar realităţile văzute nu sunt subiective, ci reale. Sfântul Isaac spune, că prin lumina Duhului, când ajungem să stăm numai în lumină, vedem „în acelaşi timp frumuseţea Îngerilor şi a tuturor Sfinţilor de pe pământ, fiindcă El este lumina tuturor celor duhovniceşti”[423]. Autorul ne spune, că văzătorii luminii, ştiu să distingă între vederile primite prin intermediul Îngerilor şi între cele primite fără intermediari[424].

Descoperirile extatice au rolul de a ne pregăti pentru veşnicie[425]. Dar nu „strălucesc în inimile noastră razele

---

[416] Idem, LXXXV, p. 451.
[417] Isaac II, 1, 42, ed. Ică jr., p. 98.
[418] Idem, 1, 79, p. 108. În Isaac III, 3, 8, ed. Ică jr., p. 43, „viaţa nestricăcioasă” este desemnată drept „viaţa Duhului”.
[419] Idem, 3, I, 37, p. 122.
[420] Idem, 3, I, 72, p. 130.
[421] Idem, 3, I, 89, p. 134.
[422] Ibidem.
[423] Idem, 3, III, 58, p. 186.
[424] Ibidem.
[425] Idem, 3, III, 49, p. 182. A se vedea şi Isaac III, 9, 29, ed. Ică jr., p. 118: „Descoperirile, care s-au dat în Duhul Sfânt, conduc însă la cunoaşterea lumii viitoare”.

cunoaşterii"[426], dacă nu ne dezrobim de gândurile pătimaşe[427].

Sfântul Isaac spune şi mai mult: „Descoperirile îngereşti nu ne pot sfinţi sufletele, ci le pot apropia doar de curăţia de patimi…[Căci] nu asemenea descoperiri duc la curăţie, şi numai cele ce au loc în minte" [428]. Numai lumina revărsată în noi[429], fără intermediari, de către Dumnezeu e aceea care ne sfinţeşte integral.

Dacă în *Isaac I* se vorbea despre distincţia netă dintre omul duhovnicesc şi cel sufletesc, în *Isaac II* avem parte de o discuţie asupra simptomatologiei trecerii de la starea *sufletească* la cea *duhovnicească*: cei „care au atins desăvârşirea în treapta sufletească, dar n-au intrat încă în vieţuirea duhovnicească, [totuşi]… ceva din ea a început să se mişte în ei"[430].

Extazul amprentează în mod solid, decisiv, „palatul minţii"[431] noastre. După vederea lui Dumnezeu nu mai suntem în mod fundamental aceiaşi. Înviem cu sufletul, cunoaştem Împărăţia lui Dumnezeu şi înţelegem că nu putem înţelege niciodată măreţiile lui Dumnezeu şi că niciodată nu putem fi atât de Sfinţi, pe cât ne cere lumina lui Dumnezeu să fim.

În *Isaac III* se revine asupra primirii harului în inimă[432]. Lucrarea dumnezeiască, precizează Sfântul Isaac, se întipăreşte în cel care vede lumina[433].

Sfântul Isaac ne vorbeşte aici ca un îndrăgostit deplin de Dumnezeu: „vederea Lui nevăzută mă îmbată şi slava Sa mă aruncă în uimire; tainele Lui mă stârnesc; iubirea Sa mă umple de uimire"[434]. De fapt, despre vederea lui Dumnezeu vorbim în adevăratul sens al simţirii, mai degrabă poetic, doxologic, decât în proză. Iubirea pentru El şi copleşirea noastră de către minunile luminii dumnezeieşti ne fac să fim beţi de atâta frumuseţe şi sfinţenie.

După cum am văzut, Sfântul Isaac Sirul, episcopul cetăţii Ninive, este un văzător al luminii şi un vorbitor

---

426 Idem, 3, III, 63, p. 188.
427 Ibidem.
428 Idem, 3, III, 91, p. 197.
429 Idem, 3, III, 92, p. 198.
430 Idem, 20, 19, p. 321.
431 Idem, 20, 20, p. 322.
432 Isaac III, 4, 32, ed. Ică jr., p. 61.
433 Idem, 8, 10, p. 104.
434 Idem, 5, 12, p. 65-66.

extraordinar despre efectele dumnezeieşti, pe care le are în noi vederea lui Dumnezeu.

El vede descoperirile dumnezeieşti ca pe nişte aclimatizări ale noastre cu veşnicia, ieşite din solul liniştirii şi al dragostei arzătoare, vijelioase pentru Dumnezeu.

Vederea este învierea sufletului, este arvuna mântuirii şi iniţierea procesului interior al naşterii pentru Împărăţia lui Dumnezeu.

Evidenţierea de către Sfântul Isaac a cunoaşterii duhovniceşti, ca singura normativă pentru viaţa duhovnicească, atenţionează peste veacuri, asupra pericolului demonic al tutelării Teologiei de către cultură sau exegeze teologice partinice.

Numai omul duhovnicesc poate interpreta Scriptura şi Părinţii, pentru că, „prin harul Său, a făcut inima noastră oarbă să înţeleagă ceva, din contemplarea Scripturilor şi din învăţătura marilor Părinţi”[435].

---

[435] Idem, 14, 1, p. 169.

2. 1. 9. Unificarea interioară prin lumină

Soteriologia apare la Sfântul Maxim Mărturisitorul nu ca o teologie speculativă, ce derivă din resorturile divino-umane ale restaurării umanităţii, ci ca o experiere duhovnicească a harului, care ne unifică interior. Părintele nostru vede unitatea interioară a persoanei drept mărturia cea mai sigură, mărturia totală, a sinergismului divino-uman al mântuirii.

În *Ambigua* 66, Avraam, trăitor al vederilor dumnezeieşti[436], e prezentat de Maxim, ca Patriarhul ce primise „harul îndumnezeirii" (τῆς θεώσεως χάρις)[437], care, alături de credinţă, i-a adus „raţiunea despre unime"[438], adică experienţa unităţii interioare.

Harul şi credinţa îl unifică pe Avraam şi el devine „uniform (ἐνοειδης), [mai degrabă] unul din multe ,[căci] se unise în întregime, în chip măreţ, singur cu Dumnezeu, nemaipurtând deloc nicio întipărire a vreunei cunoştinţe despre altceva din cele împrăştiate (τῶν σκεδαστῶν)"[439].

Unificarea interioară de care vorbim e o consecinţă directă a vederii slavei dumnezeieşti şi nu o consecinţă a efortului ascetic, fără urmări extatice. *Unirea cu Dumnezeu singur* înseamnă pentru Maxim vederea slavei divine. Iar unificarea interioară a omului se produce în mod extatic şi se păstrează prin rămânerea în harul îndumnezeirii. Vederea extatică unifică sufletul şi trupul nostru dar, în acelaşi timp, unifică şi eforturile noastre pentru sfinţenie.

Trebuie să accentuăm faptul, că Maxim foloseşte adesea expresia unirii singulare cu Dumnezeu, pentru a desemna vederea extatică[440]. Numai contemplativii se pot unii cu Dumnezeu, spune el, înstrăinându-se de cele temporale[441]. Unirea cu Dumnezeu, ca vedere a slavei, înseamnă, pentru Sfântul Maxim, ieşirea cu totul din cele legate de *timp* şi *spaţiu*.

Comentând Mt. 7, 6, el vede în cele sfinte, care nu trebuie aruncate în faţa porcilor, drept mintea noastră

---

436 Ambigua, ed. gr., col. 1197, în PG 91 / Ambigua 66, ed. Stăniloae, p. 186.
437 Ibidem / Ibidem.
438 Ibidem / Ibidem.
439 Ibidem / Ibidem.
440 A se vedea Ambigua, ed. Stăniloae 7i, 64, 66, 72, etc.
441 Ambigua, ed. gr., col. 1197, în PG 91 / Idem, 65, p. 184.

sfinţită, de acea „răsfrângere a slavei dumnezeieşti („θείας ἀπεικόνισμα δόξης”)”[442] trăită extatic.

Aceasta înseamnă, de fapt, fericirea Sfinţilor, accentuează autorul nostru[443], pentru că aceştia „s-au făcut pe ei [înşişi], după har, chipuri văzute şi strălucitoare ale slavei negrăite (ἀῤῥήτου καί περιφανοῦς δόξης), a marelui dar al lui Dumnezeu”[444].

Ontologia plină de har înseamnă adevărata discuţie despre soteriologie. Pentru Maxim mântuirea înseamnă îndumnezeirea omului, pe măsura puterii sale duhovniceşti.

Pasajul următor, atestă afirmaţia, pe care tocmai am făcut-o: „Dumnezeu…Se împărtăşeşte întreg tuturor şi vine în suflet ca sufletul în trup iar, prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El ştie (Θεὸς ὅλος ὅλοις μετεχόμενος, καί ψυχῆς τρόπον πρός σῶμα τῇ ψυχῇ, καί διά μέσης ψυχῆς πρός σῶμα γινόμενος, ὡς οἶδεν αὐτός).

Prin aceasta sufletul primeşte neschimbabilitatea (ἀτρεψίαν), iar trupul nemurirea (ἀθανασίαν), şi întregul om se îndumnezeieşte (ὅλος ἄνθρωπος θεωθῇ) prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui ce S-a întrupat, rămânând întreg om după suflet şi trup, din cauza firii (διά τήν φύσιν), şi făcându-se întreg dumnezeu după suflet şi trup, din pricina harului (διά τήν χάριν) şi a strălucirii dumnezeieşti a fericitei slave (θείαν τῆς μακαρίας δόξης λαμπρότητα) ce o are de pe urma Lui, strălucire decât, care nu se poate cugeta alta mai mare şi mai înaltă”[445].

Venirea lui Dumnezeu în noi este, bineînţeles, o venire energetică, o penetrare a noastră de către har. Însă aici harul este văzut de către Maxim ca o consecinţă concretă şi imediată a extazului, el intrând în suflet şi prin suflet în trup, dând sufletului stabilitate în ceea ce priveşte alegerile sale iar trupului nemurirea, îndumnezeirea.

Prin vederea extatică Dumnezeu ni Se împărtăşeşte în mod deplin. Îndumnezeirea noastră este consecinţa directă a vederii slavei divine, pentru că slava lui Dumnezeu este aceea care ne umple de sfinţenie, deşi trupul şi sufletul nostru rămân neschimbate în definiţia creaturalităţii lor.

Ne îndumnezeim fără să ieşim din cadrul umanităţii noastre. Îndumnezeirea este pentru Maxim realitatea divino-

---

[442] Idem, col. 1204, în PG 91 / Idem, 71, p. 188.
[443] Idem,col. 1205, în PG 91 / Idem, 72, p. 190.
[444] Ibidem / Ibidem.
[445] Idem, col. 1088, în PG 91 / Idem, 7i, p. 90.

umană, care îşi are fundamentul în păstrarea identităţii ontologice a fiinţei umane, dar care fiinţă se deschide cu totul vederii slavei dumnezeieşti şi este transfigurată în mod integral de către har.

Unirea lui Dumnezeu cu dumnezeii reprezintă, de fapt, îndumnezeirea oamenilor[446]. Îndumnezeirea este o realitate harică, pentru că Dumnezeu „le dă tot ce e al Său (τό πᾶν ἑαυτοῦ)"[447] în această unire cu El.

Din cele trei numiri ale unirii cu Dumnezeu sau ale vederii extatice (plăcere, pătimire şi bucurie), după o prezentare succintă a lor, Sfântul Maxim conchide, că bucuria este cea mai bună numire a extazului:

„De aceea Sfânta Scriptură, de Dumnezeu inspirată şi Părinţii noştri, înţelepţi în tainele dumnezeieşti, au spus întotdeauna, că *bucurie* (τήν χαράν) e numele ce indică adevărul viitor"[448].

Dar bucuria înseamnă continuă mişcare înspre Dumnezeu, fără ca cei Sfinţi să iasă din neclintirea, din stabilitatea pe care ei o au în Dumnezeu[449]. Vederea lui Dumnezeu potenţează la infinit dorinţa de a ne împărtăşi de slava lui Dumnezeu[450].Vederea slavei nu produce plictiseală, marasm, ci, dimpotrivă, este o descoperire a noi şi noi înţelegeri şi dorinţe dumnezeieşti de sfinţenie[451].

Unificarea omului, ca urmare a vederii slavei divine, nu este însă o *noutate* absolută în ontologia noastră, ci e, mai degrabă, o recuperare a condiţiei originare a umanităţii.

Omul paradisiac trebuia „să tindă cu tărie şi din toată puterea spre Dumnezeu şi spre cunoaşterea Lui şi să se îndumnezeiască prin asemănare"[452].

Adam „nu avea nimic aşezat între Dumnezeu şi sine"[453], pentru că „era lipsit de contemplaţia şi de cunoştinţa diversă a firii („τῆς περί φύσειν ποικίλης θεωρίκας καὶ γνώσεως")"[454].

Noi nu facem, prin îndumnezeire, decât să ajungem la ceea ce avea Adam la început, adică „deprinderea simplă a

[446] Ibidem / Ibidem.
[447] Ibidem / Ibidem.
[448] Idem, col. 1089, în PG 91 / Idem, 7i, p. 91.
[449] Ibidem / Ibidem.
[450] Ibidem / Ibidem.
[451] Ibidem / Idem, 7i, p. 92.
[452] Idem, col. 1092, în PG 91 / Idem, 7i, p. 93.
[453] Idem, col. 1353, în PG 91 / Idem, 120, p. 300-301.
[454] Idem, col. 1356, în PG 91 / Idem, 121, p. 301.

virtuţii şi a cunoştinţei unitare, simple şi păstrătoare a celor de după Dumnezeu”[455].

Arhicunoscuta teologie a unificării de la 106-106a, face din Maxim un păstrător al Tradiţiei mistice, dar şi un splendid tălmăcitor al ei.

Ideea fundamentală a teologiei unificării ontologiei umane este aceea că, îndumnezeirea noastră este consecinţa unirii armonioase a extremelor[456], realizată în persoana lui Hristos.

Fără a intra în detaliile ei, redăm însăşi rezumatul făcut de Sfântul Maxim, vizavi de cele cinci consecinţe ale restaurării firii noastre în persoana lui Hristos, pe care le trăim în îndumnezeirea noastră:

„Mai întâi, ne-a unit pe noi, cu noi înşine, în Sine, prin înlăturarea deosebirii de bărbat şi femeie şi, în loc de bărbaţi şi femei, în care se observă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni, în sens propriu şi adevărat, modelaţi cu totul după El şi purtând nevătămat şi cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în niciun mod de vreo trăsătură a stricăciunii (τῶν φθορᾶς); şi împreună cu noi şi pentru noi a îmbrăţişat cele de la mijloc, ca părţi ale Lui, toată creaţia şi a unit în jurul Lui, între ele, în chip indisolubil raiul şi lumea locuită (παράδεισον καί οἰκουμένην), cerul şi pământul (οὐρανόν καί γῆν), cele sensibile şi cele inteligibile (αἰσθητά καί νοητά), ca Unul ce avea simţire, suflet şi minte ca noi. Căci, însuşindu-Şi, prin fiecare din acestea, ca prin nişte părţi, extremitatea înrudită cu fiecare, în modul amintit, a recapitulat / a adunat pe toate întru Sine”[457].

Îndumnezeirea prin har, spune, cu alte cuvinte, Maxim, înseamnă sfinţirea firii noastre, unirea sufletului cu trupul, penetrarea noastră de har şi comuniunea cu Sfinţii şi Îngerii. Întreaga noastră umanitate experiază unirea cu Dumnezeu şi comuniunea cu membrii Împărăţiei lui Dumnezeu, pentru că nimic din noi nu a fost scos afară de la îndumnezeirea în Hristos.

În *Ambigua* 119, cei îndumnezeiţi sunt „aceia care, după ce au lepădat toată întinăciunea patimilor şi a împătimirii materiale de pe ochii minţii (τῶν νοερῶν ὀμμάτων), au putut primi din toate raza cunoştinţei. Căci cu

---

[455] Ibidem / Idem, 121, p. 302.
[456] Idem, col. 1305, în PG 91 / Idem, 106, p. 260.
[457] Idem, col. 1309-1312, în PG 91 / Idem, 106a, p. 265-266.

ajutorul acesteia, retrăgându-şi mintea din cele multe, prin raţiunea simplă şi unitară (τό ἐφικτόν καί ἑνοειδεῖ λόγῳ), pe cât e cu putinţă, au îmbrăţişat toată ştiinţa lucrurilor, printr-o înţelegere simplă (ἁπλῇ συνέσει)"[458].

Vedem de aici, că adevărata cunoaştere duhovnicească nu înseamnă o multitudine de gânduri teologice, ci, dimpotrivă, rezultatul voluntar al unei minţi simple şi unitare, care explică anumite realităţi dumnezeieşti, pe măsură ce doreşte să le detalieze. Vederea extatică nu produce o cunoaştere discursivă, ci o unificare a puterilor sufleteşti şi trupeşti într-o singură percepere interioară a harului dumnezeiesc.

Maxim pune accentul pe *ochii minţii* şi nu pe *ochii inimii* ca Augustin, pentru a prezenta mintea drept văzătoare de Dumnezeu. Însă este indiscutabil faptul, că nu există nicio greşeală în exprimările celor doi mari Sfinţi Părinţi, pentru că ambele exprimări caracterizează aceeaşi realitate extatică. Mintea nu este separată de inimă în extaz, ci, dimpotrivă, ambele percep măreţia slavei dumnezeieşte, împreună cu întregul trup al omului.

Comentând evenimentul Schimbării la faţă, Maxim spune că lumina divină ne procură „cunoştinţa celor de după El şi din jurul Lui (τήν τῶν μετ' Αὐτὸν ... καί περί Αὐτόν)"[459]. Aceasta este o cunoaştere a celor inteligibile (τῶν νοητῶν)[460].

În capitolul al 77-lea, Părintele nostru, vorbeşte de un final al mişcării noastre „în infinitatea din jurul lui Dumnezeu (τήν περί Θεόν ἀπειρίαν), în Care, toate cele ce se mişcă, vor primi odihnă. Căci, în jurul lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu Însuşi este infinitatea (ἡ ἀπειρία), întrucât El e neasemănat mai sus şi de aceasta"[461].

Discuţia despre vedere, ne aminteşte Maxim, ţine de distincţia dintre *fiinţa* şi *slava* lui Dumnezeu. Fiinţa lui Dumnezeu este „supranegrăită şi supranecunoscută şi infinit mai presus de toată infinitatea, nelăsând celor de după ea nici urma cea mai subţire de cuprindere şi nedând vreuneia din existenţe nicio idee, de cum sau în ce măsură este tot ea

---

[458] Idem, col. 1352, în PG 91/ Idem, 119, p. 299.
[459] Idem, col. 1156, în PG 91/ Idem, 41, p. 154.
[460] Ibidem / Ibidem.
[461] Idem, col. 1220, în PG 91/ Idem, 77, p. 198-199.

şi *unime* şi *treime*. Căci nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înţeles de cele mărginite”[462].

Însă, deşi nu cunoaştem fiinţa lui Dumnezeu, El „Se face cunoscut celor ce văd, din cele din jurul fiinţei (ἐκ τῶν περί τήν οὐσίαν)” Sale[463]. Vederea slavei, continuă Maxim, nici aceasta nu ne spune ce este Dumnezeu, ci ne indică ceea ce nu este El[464].

Dar mişcarea în jurul lui Dumnezeu este mişcarea naturală[465], primordială a omului, este starea din care trebuia să nu cădem prin păcat.

Vederea dumnezeiască este promotoarea unităţii firii umane, dar ea cere „deprinderea integrală (ὁλόκληρον)”[466] a vieţii sfinte. Viaţa duhovnicească, viaţa în har este cea, prin care ne însuşim simplitatea dumnezeiască [467]. Nu e de ajuns numai o singură vedere extatică pentru a ne sfinţi, ci viaţa noastră trebuie să fie plină de vederi dumnezeieşti, adică de rămânerea în unitatea simplă a fiinţei noastre, în unirea cu Dumnezeu cel simplu.

Sfântul Maxim teoretizează extrem de practic vederea lui Dumnezeu, după cum am văzut, arătând modul în care fiinţa umană se împlineşte, în mod real, prin extaz.

Îndumnezeirea firii noastre nu este o stare tranzitorie, pasageră, ci o stabilitate interioară, prin care ne mişcăm în cele din jurul lui Dumnezeu şi ne găsim odihna într-o continuă pătimire şi bucurie de cele dumnezeieşti.

Explicând urmările extazului, ca unificare interioară a omului, care e atras de iubirea dumnezeiască în unitatea cu Dumnezeu, Sfântul Maxim evidenţiază soteriologia, ca urmare a îndumnezeirii firii umane în Hristos, dar şi ca umplere a noastră de slava cerească, prin îndumnezeirea deplină a firii umane a Domnului nostru.

---

[462] Idem, col. 1168, în PG 91/ Idem, 48, p. 164.
[463] Idem, col. 1288, în PG 91/ Idem, 99, p. 248.
[464] Ibidem / Ibidem.
[465] Idem, col. 1308, în PG 91 / Idem, 106, p. 263.
[466] Idem, col. 1297, în PG 91 / Idem, 102c, p. 254.
[467] Ibidem / Ibidem.

2. 1. 10. Lumină şi îndumnezeire

Atunci când vorbim despre îndumnezeirea firii umane trebuie să pornim de la faptul, că lumina dumnezeiască este cea care pătrunde în fiinţa noastră şi care ne transfigurează pe deplin. Starea de θέωσις este o realitate sinergică, divino-umană, care se poate percepe în alţii numai, dacă ţi-ai curăţit inima prin dragostea de Dumnezeu.

Sfântul Ioan Damaschin ne oferă în omilia Schimbării la faţă a Domnului un exemplu strălucit de exegeză dogmatică a evenimentului transfigurării. Ioan porneşte de la afirmaţia categorică, cum că pe Tabor, cei trei Apostoli au văzut lumina dumnezeiască[468]. Ei au văzut „lumina neajunsă (ἀπροσίτου) şi fără fund (ἄβυσσος)”[469] a Dumnezeirii. Această lumină este „mai presus de orice lumină”[470] şi ea „a inundat şi a umplut de strălucire pe Apostoli în muntele Taborului”[471].

Vorbind despre cei doi, care se arată în lumină, alături de Domnul, Sfântul Ioan spune, că Moise văzuse limpede „slava Dumnezeirii (τὴν δόξαν τῆς Θεότητος), ascuns în crăpătura pietrei, după cum spune Scriptura: *Şi piatra este Hristos* (I Cor. 10, 4)”[472]. Moise a văzut ceea ce văd acum Ucenicii, adică această lumină „fără margini şi mai presus de toată vederea celor care există”[473].

Însă slava pe care o văd Ucenicii pe Tabor şi au văzut-o toţi Sfinţii Vechiului Testament este slava Treimii, după cum bine precizează autorul nostru:

„Să cântăm şi să căutăm să le înţelegem pe toate întru Duhul şi prin Acela să mergem spre cele negrăite ale lui Dumnezeu, întru lumina Tatălui, luminaţi întru toate de Duhul, adică de lumina cea neapropiată, pe care au văzut-o aceia la Fiul lui Dumnezeu”[474].

Terminologia ioaneică a luminii, după cum se vede, este scripturală, mai ales paulină, fără ca să fie mai puţin patristică.

---

[468] Transfiguratio, 2, col. 545, în PG 96.
[469] Ibidem.
[470] Ibidem.
[471] Ibidem.
[472] Idem, 2, col. 548, în PG 96.
[473] Ibidem.
[474] Ibidem.

Ioan denumeşte lumina şi ca Moise[475], dar şi ca Pavel[476], e de acord cu formulările lui Matei despre lumină[477], fiind, în acelaşi timp, credincios Sfinţilor Părinţi de dinaintea sa[478].

Evenimentul Taborului este fundamental pentru sfinţirea oamenilor şi pentru cunoaşterea lui Dumnezeu: „Acum, oamenii au văzut cu ochii pe cele nevăzute, trupul cel de pământ a văzut raza dumnezeiască cea strălucitoare, trupul acesta muritor a văzut slava cea izvorâtoare din dumnezeire. Căci Cuvântul are trup. *Cuvântul trup S-a făcut* (In. 1, 14) şi nu a locuit cu noi doar firea dumnezeiască"[479].

Ioan leagă vederea luminii de întruparea Logosului, pentru că numai în cadrul iconomiei întrupării se putea produce transfigurarea trupului. Evenimentul transfigurării este unul hristologic dar cu ramificaţie directă în soteriologie.

Pentru că, spune Ioan: „[Cuvântul], făcându-Se trup, nu este lipsit de slava [dumnezeiască], ci ea [ţâşneşte] dinăuntru, fiind a Cuvântului şi fiind mai presus de orice numire. Căci este a ipostasului dumnezeiesc al lui Dumnezeu Cuvântul, Cel mai presus de orice dumnezeire"[480].

Ioan vorbeşte despre îndumnezeirea trupului lui Hristos şi despre vederea slavei Sale, ca despre realităţi ce ţin direct de unirea ipostatică (ἑνώσεως τῆς καθ' ὑπόστασιν)[481].

Prin „unirea neamestecată"[482] a celor două firi, „Dumnezeu Se face om, pentru ca pe om să-l îndumnezeiască"[483]. Întruparea Cuvântului este evenimentul, care face din trupul asumat în ipostasul Său,

---

[475] Adică *întuneric* (γνόφος). A se vedea: Transfiguratio, 4, col. 552, în PG 96;

[476] A se vedea: I Tim. 6, 16 : „φῶς ἀπρόσιτον", cf. BGT / Transfiguratio 2, col. 545, în PG 96 : „φωτὸς ἀπροσίτου"; „φῶς τὸ ἀπρόσιτον", cf Idem, 3, col. 549.

[477] Foloseşte expresia *nor luminos*: νεφέλη φωτεινὴ, cf. Mt. 17, 5, apud BGT / νεφέλη φωτὸς, cf. Transfiguratio, 4, col. 552, în PG 96.

[478] Vorbeşte de *lumină* (φωτὸς), de *strălucire* ca αἴγλη [Transfiguratio, 4, col. 552] dar şi ca λαμπρότητα [Ibidem], de *cunoaştere ascunsă* [Idem, 7, col. 556], de *luminare tainică* [Idem, 7, col. 557], de *vedere a tainelor dumnezeieşti* [Idem, 10, col. 560-561], de *vederea celor nevăzute* [Idem, 10, col. 561], de *unire cu Dumnezeu* [Idem, 10, col. 561 etc. Toate aceste titulaturi extatice fac parte din patrimoniul Sfintei Tradiţii, fiind cinstite de către Sfântul Ioan, ca *moşteniri* primite de la Sfinţii săi înaintaşi.

[479] Transfiguratio, 2, col. 548, în PG 96.

[480] Ibidem.

[481] Ibidem.

[482] Ibidem.

[483] Idem, 2, col. 548-549, în PG 96.

un mediu, un plafon deschis tuturor, deplin transparent, din care iradiază slava dumnezeiască.

Dacă Moise a fost recunoscut de Ioan ca unul, care văzuse lumina Logosului dumnezeiesc şi David este mărturisit de acesta, ca văzător al slavei, pentru că avea „ochii curaţi (καθαροῖς ὄμμασι)”[484]. Curăţia inimii este pusă în acest context în legătură cu prorocia, adică cu vederea lucrurilor viitoare, dar şi cu extazul. Pentru că, spune Ioan: „lumina cea neapropiată” este „nevăzută de către oameni şi interzisă celor din afară”[485], adică din afara Bisericii.

Pentru că lumina dumnezeiască a fost văzută pe Tabor, muntele a devenit „sfânt şi dumnezeiesc”[486]. Dar şi oamenii, care au văzut-o, s-au sfinţit, pentru că „i-a acoperit norul pe măsura vredniciei lor”[487].

Ioan accentuează faptul, că lumina este unul dintre darurile cele mari şi negrăite ale lui Dumnezeu, pe care oamenii le primesc mai presus de orice aşteptare[488]. Lumina Sa e primită de către cei duhovniceşti, ca cea mai intensă şi mai desăvârşită surpriză şi nu ca pe o medalie pentru eforturile lor ascetice. Vederea extatică, ca unul dintre darurile lui Dumnezeu, întăreşte pe om ca „să-şi stăpânească trupul nestăvilit”[489]. Ea îl umple „de toată lumina şi strălucirea”[490].

Ioan nu foloseşte verbul πληρόω la întâmplare. Lumina îi umple pe Apostoli şi această umplere este tot una cu realitatea concretă a îndumnezeirii. Starea de θέωσις, cu care ne începeam această secţiune, este corelativul faptului de *a fi umplut de lumină*. Cei îndumnezeiţi nu îşi închipuie, că sunt racordaţi la slava dumnezeiască sau că sunt plini de lumină. Ei nu sunt plini de lumină *în mod inconştient* sau *ipotetic*, ci *ei văd* lumina lui Dumnezeu în fiinţa lor, ca un dar negrăit al lui Dumnezeu.

Vederea luminii e precedată de restaurarea noastră prin Botez. Deşi nu indică, în mod lexical, Sfânta Taină a Botezului, Sfântul Ioan Damaschin vorbeşte de concreteţea liturgică a restaurării noastre în Hristos şi de creşterea noastră în viaţa duhovnicească, în mod foarte clar:

---

[484] Idem, 3, col. 549, în PG 96.
[485] Ibidem.
[486] Ibidem.
[487] Ibidem.
[488] Idem, 3, co. 552, în PG 96.
[489] Ibidem.
[490] Ibidem.

„Şi, mai înainte, ca însuşi harul lui Dumnezeu să locuiască în om, ne acoperă Duhul vieţii, care ne clădeşte din nou, pe măsura noastră şi ne dă şi mai multă putere şi însăşi cinstea chipului şi a asemănării [cu Dumnezeu].

Căci [harul] te face cetăţean (πολίτην) al Raiului şi împreună locuitor (σύντροφον) cu Îngerii. Şi, devenind chip dumnezeiesc prin asemănare (τῆς θείας εἰκόνος τὴν ομοιότητα), datorită pătimirii strălucirii Soarelui [dumnezeiesc] şi a ploilor [harului], trăim o altă comuniune şi avem o comuniune compătimitoare şi o stabilitate [interioară, duhovnicească] mai mare, decât cea avută înainte şi mult mai paradoxală. Căci unul ca acesta creşte mereu în puteri proprii dumnezeirii şi primind ce este mai rău[491], îşi umple firea de lucrările dumnezeieşti şi se face chip / icoană a arhetipului şi se face pe sine frumos (κάλλος) în toate zilele"[492].

Harul dumnezeiesc ne restaurează şi ne redă chipul şi asemănarea cu Dumnezeu, ne îndumnezeieşte şi această stare de îndumnezeire este o umplere de frumuseţe interioară. Ioan nu vorbeşte de *frumuseţe*, ca podoabă exterioară, ci de frumuseţe, ca umplere de slava dumnezeiască. A te umple zilnic de frumuseţe înseamnă a fi deschis şi mai mult slavei divine şi a fi şi mai pătruns în fiinţa ta de către ea.

Sfântul Ioan precizează mereu, că slava este a dumnezeirii lui Hristos. Însă, ei „au fost umbriţi de norul luminos, fiind pictaţi [interior] de lumina Duhului"[493]. Fără să insinueze o preeminenţă a lucrării Duhului faţă de cea a lui Hristos în actul îndumnezeirii, Ioan vorbeşte, mai degrabă, de urmările vederii luminii: „cei care au văzut lumina au primit întreaga luminare şi strălucire"[494].

Ei au văzut lumină, dar ea este întuneric (ζόφον)[495], pentru că întunericul dumnezeiesc este „văzut cu ochii minţii (τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς)"[496]. Intrarea în lumina veşnică, ca una care este a veşniciei, ne scoate din timp şi ne introduce în veşnicie, adică în acelea, care nu se văd decât cu *ochii minţii* sau cu *inima curată*.

---

491 Adică greul ascezei şi al răbdării.
492 Transfiguratio, 4, col. 552, în PG 96.
493 Ibidem.
494 Ibidem.
495 Idem, 6, col. 553, în PG 96.
496 Ibidem.

Ca şi în cazul ochilor inimii, ochii minţii reprezintă puterea duhovnicească a sufletului de a vede, prin har, cele ale harului[497].

Schimbarea la faţă, subliniază Ioan, nu a fost un accident sau o decriptare, o sesizare prin puteri proprii a dumnezeirii Domnului, de către Ucenici. Transfigurarea trupului Său a fost un act voit de către Domnul: „a dorit să le arate aceasta şi să-i lumineze pe ei[498], ca pe Ioan Botezătorul, Ilie, Ieremia şi ca pe oricare dintre Proroci. Căci atunci când aceştia au văzut măreţiile nesfârşite [ale lui Dumnezeu][499], s-au întraripat, ca şi Prorocii din vechime şi ca nişte înviaţi din morţi, au făcut de acum încolo cele slăvite ale harului"[500].

Asimilarea *vederii dumnezeieşti* cu *învierea din morţi* nu este însă o comparaţie metaforică. Apostolii au intrat în slavă şi asta înseamnă, de fapt, adevărata înviere a omului. Învierea prin vederea luminii este intrarea în teritoriul „cunoaşterii celei ascunse" (γνώσεως ἀπόκρυφοι)[501].

Cei care nu văd faţa Stăpânului nu sunt respinşi, prin vreun *decret divin*, de la cea mai mare fericire a omului. Ei, spune Ioan, se autoexclud prin orbirea patimilor în care zac[502]. Cei care nu văd slava lui Dumnezeu nu vor s-o vadă, dar cei care o văd se fac alţi oameni[503]. Şi cei care văd lumina sunt curăţiţi trupeşte de dragostea de Dumnezeu şi „conduşi de către dor, ca de un învăţător, şi de mişcările sufletelor lor"[504].

Dragostea şi dorul de Dumnezeu, despre care vorbeşte Ioan, curăţesc mintea şi trupul şi nu le anulează activitatea. Mergerea spre lumină este o mergere totală spre / către Dumnezeu, conştientă, duhovnicească şi, mai ales, plină de exaltare dumnezeiască.

Apostolii nu mergeau spre o scufundare în necunoscut, ci se îndreptau spre o întâlnire personală cu Dumnezeu. Pentru că, spune Ioan, „dacă ne urcăm la înălţimea iubirii şi devenim noi înşine acel loc, atunci vedem cu mintea pe cele nevăzute şi intrând în nor, ne

[497] Transfiguratio, 10, col. 561, în PG 96.
[498] Pe Sfinţii Apostoli.
[499] Abisale.
[500] Idem, 6, col. 553, în PG 96.
[501] Idem, 7, col. 556, în PG 96.
[502] Idem, 7, col. 557, în PG 96.
[503] Ibidem.
[504] Ibidem.

dezbrăcăm de întunericul trupului[505] şi, în aceasta, ne curăţim sufletul, fiindcă curăţia străluceşte mai mult decât soarele”[506].

Aceeaşi stare de θέωσις, caracterizată ca stare de *frumuseţe interioară* este desemnată acum, drept stare de *curăţie luminoasă*. Îndumnezeirea este frumuseţe, pentru că este curăţie şi este curăţie interioară, pentru că în această stare suntem plini de slava lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Damaschin ştia foarte bine rolul pe care îl are rugăciunea în cadrul îndumnezeirii noastre. Pasajul următor este mai mult decât elocvent în acest sens: „rugăciunea este maica liniştirii (ἡ ἡσιχία) şi tot ea, rugăciunea, ne arată slava dumnezeiască (θείας δόξης). Căci atunci când [scăpăm] de necurăţia simţurilor, suntem împreună cu aceia din neamul lui Dumnezeu. Fiindcă ne eliberăm de cele ale cărnii, ridicându-ne din lume şi intrând în rândul acelora, între care vom vedea limpede / lămurit Împărăţia lui Dumnezeu”[507].

Putem să ne eliberăm de patimi şi să ne umplem de slavă, fiindcă „întrupându-Se [Hristos] şi înnoindu-ne pe noi în firea Sa [omenească], ne-a redat frumuseţea chipului pe care o aveam la început şi ne-a purtat pe toţi în umanitatea persoanei Sale”[508].

Îndumnezeirea noastră, cu alte cuvinte, este împărtăşirea directă de slava care vine din trupul îndumnezeit al lui Hristos. Iar legătura dintre *vedere* şi *îndumnezeire* este explicită în omilia ioaneică, pentru că: „nu puteam primi sfinţirea trupului, dacă n-am fi fost acoperiţi de slava dumnezeiască. Fiindcă, prin negrăita unire cea după ipostas, ne-am îmbogăţit cu sfinţenia slavei dumnezeirii celei nevăzute. Căci una şi aceeaşi este slava Cuvântului şi a trupului şi slava dumnezeirii nevăzute se face văzută trupului, [dumnezeirea] fiind necuprinsă şi nevăzută de Îngeri, cât şi de cei legaţi de bogăţii”[509].

Hristos Se descoperă Ucenicilor şi nu e forţat să o facă[510]. El i-a încredinţat prin această vedere despre adevărul persoanei Sale[511]. Slava Sa nu suferă vreo

---

505 De întunericul patimilor trupeşti.
506 Transfiguratio, 10, col. 561, în PG 96.
507 Ibidem.
508 Idem, 11, col. 561-564, în PG 96.
509 Idem, 12, col. 564, în PG 96.
510 Ibidem.
511 Ibidem.

schimbare pentru că e văzută de Ucenici, dar ei se eliberează de orbirea lor[512].

Explicând consistenţa duhovnicească a norului luminos, Ioan spune: „au văzut un soare frumos, luminos, plăcut, dorit de către ei, care străluceşte şi luminează, care este dulceaţa şi iubirea vieţii noastre, învăluind toate şi care era ca o ceaţă care nu le îngrădea vederea. Căci această lumină era mai mult decât una obişnuită. Pentru că lumina nu numai că îi lumina, făcându-i să dorească şi să se îndulcească şi mai mult de această viaţă[513], dar ea este viaţa tuturor celor vii şi dătătoare de viaţă, fiindcă *în ea toţi trăim, ne mişcăm şi suntem*.

Şi de ce era mai dorită şi mai iubită [dintre toate]? Pentru că nu poate întreaga dorinţă şi minte să o cuprindă pe cea mai presus de orice cuprindere. Pentru că e mai presus de toate şi nimeni nu o poate cuprinde. Căci, cum poţi cuprinde pe cea necuprinsă şi poţi gândi pe cea mai presus de gândire? Căci lumina aceasta le depăşeşte pe toate câte există”[514].

Îndumnezeirea trupului, în mod indubitabil, este o umplere de raza Dumnezeirii, în cadrul unor eforturi ascetice şi nu un concept steril de teologie academică.

Sfântul Ioan Damaschin centrează hristologic soteriologia, văzând în lumina dumnezeiască lumina Treimii, de care ne împărtăşim în mod extatic.

Între vederea lui Dumnezeu şi îndumnezeire este o legătură ombilicală şi nimeni nu poate să se sfinţească decât mergând pe această cale. Stipularea unei căi gnostice a vederii lui Dumnezeu, care exclude extazul şi se concentrează asupra unei teologii a intelecţiei, nu înseamnă altceva, decât a intra în terenul extrem de vast al înşelării, al erorii, adică a te situa în afara vieţii duhovniceşti a Bisericii.

---

[512] Idem, 13, col. 565, în PG 96.
[513] De viaţa în lumină, de lumina dumnezeiască.
[514] Transfiguratio, 16, col. 569, în PG 96.

2. 1. 11. Vedere şi nepătimire

Vederea lui Dumnezeu este o realitate duhovnicească pentru care ne trebuie o pregătire asiduă, deşi ea este un dar al lui Dumnezeu. Nevoitorii ortodocşi însă, nu sunt în primul rând absorbiţi de dorinţa de a vedea lumina dumnezeiască, ci, mai ales, de aceea de a se face proprii harului şi iertării lui Dumnezeu, nepătimirii. Iertarea şi sălăşluirea în noi a harului este calea, care ne duce la vedere iar cei care se nevoiesc cu adevărat ştiu, că nu avem niciun folos, dacă ne grăbim şi forţăm nota în nevoinţa noastră.

Tratatul Sfântului Teognost (sec. IX), intitulat *Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie* ne precizează tocmai acest lucru: că avem nevoie de curăţie interioară[515], pentru a vedea pe Dumnezeu şi de semnele arvunei mântuirii[516], pentru a fi văzători veşnici ai luminii Treimii.

Autorul nostru îşi începe discursul teologic cu stipularea faptului, că adevărata virtute începe numai atunci, când dispreţuim toate cele pământeşti[517]. Dispreţul pe care îl cere Teognost de la noi nu este o lehamite existenţială, ci este o conştientizare a faptului, că lumea şi plăcerile ei nu ne pot face să trăim adevărata bucurie dumnezeiască a vederii Sale. Teognost ne cere să ne centrăm cu totul pe viaţa duhovnicească, de unde vine adevărata bucurie, descentrându-ne de la ambiţii şi plăceri exclusiv mundane.

Prin deşertarea de sine, prin covârşitoarea smerenie, ajungem să fim modelaţi de Dumnezeu[518], pentru că smerirea de sine, coborârea în umilirea de sine este însăşi începutul făptuirii duhovniceşti şi al cunoştinţei[519].

Cunoaşterea nu este, pentru acesta, o învăţare a datelor credinţei, ci, mai degrabă o revelare personală a lui Dumnezeu în viaţa sa. Dumnezeu ne arată *cine este El*, pe măsură ce noi renunţăm la *ceea ce credem, că suntem noi*.

Atunci, când noi simţim, că nu suntem nimic şi că nu am făcut nimic, Dumnezeu ne covârşeşte cu slava Sa şi ceea ce înţelegem din această revărsare de har, înseamnă, de fapt, cunoaşterea noastră duhovnicească, experenţială.

---

[515] FCP, 6, ed. Stăniloae, p. 252.
[516] Idem, 12, p. 253-254 / 38, p. 262.
[517] Idem, 1, p. 250.
[518] Idem, 3, p. 250.
[519] Idem, 3, p. 251.

Rugăciunea curată e aceea, care naşte cele mai mari virtuţi[520]. Dar lucrul principal pe care îl aduce în noi această rugăciune e aceea, că ne mângâie în asceza noastră şi ne umple de „o dorinţă nesăturată după întâlnirea cu Dumnezeu”[521]. Contemplarea făpturilor şi dorul după Dumnezeu sunt cele, care ne duc în întunericul lui Dumnezeu[522].

Folosind paradigma întunericului dumnezeiesc, Teognost afirmă realitatea slavei şi a vederii dumnezeieşti precizând, că cel care a văzut slava Sa se retrage, plin de evlavie faţă de Dumnezeu, îndestulându-se cu vederea ce i-a fost dată[523].

În acelaşi capitol 5, autorul nostru subliniază faptul, că vederea pe care o avem ne este de folos[524], adică este tocmai aceea, care ne dinamizează viaţa duhovnicească şi ne confirmă fiinţial realitatea supraabundentă a harului.

Vederea lui Dumnezeu din această viaţă este fugitivă. Însă importanţa ei este covârşitoare pentru noi pentru că, cel care vede slava lui Dumnezeu „are bună nădejde că va primi pe Cel dorit, atunci când, topindu-se cele văzute [manifestările] şi închipuirea în umbre…va veni pentru de-a pururi vederea faţă către faţă”[525].

Vederea de acum e arvuna vederii celei veşnice. Însă nu e o arvună, un acont independent de viaţa noastră viitoare de aici, de pe pământ, ci este motivaţia pentru o totală unire interioară cu Dumnezeu, pentru că El ne-a unit cu Sine, prin slava Sa şi vrea să ne unească veşnic.

Tocmai de aceea, Teognost ne avertizează, că dorinţa de a avea contemplările cele mai înalte este dezavantajoasă pentru noi, atâta timp cât nu am dobândit „nepătimirea cea mai de sus”[526], nepătimirea stabilă.

Nepătimirea este aceea, care asigură contemplaţiile şi nu invers. Dobândind curăţia interioară şi rugăciunea curată, vom ieşi afară de simţuri şi Îl vom căuta pe Dumnezeu[527].

Vederea lui Dumnezeu, numai aceasta, ne spune Sfântul Teognost, este o atingere întru câtva a Teologiei,

---

[520] Idem, 5, p. 251.
[521] Ibidem.
[522] Ibidem.
[523] Ibidem.
[524] Ibidem.
[525] Ibidem.
[526] Idem, 6, p. 252.
[527] Ibidem.

pentru că, în opinia Părintele nostru, Teologia este cunoaşterea tainică, extatică, a lui Dumnezeu[528].

În capitolul al 7-lea, autorul ne vorbeşte despre treptele pregătirii pentru vedere. Viaţa liniştită, cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lui Dumnezeu[529] sunt cele care ne duc la vedere:

„Căci dacă se împlineşte aceasta, nu mai e nimic, care să te împiedice de-a vedea cu mintea, într-o stare curată şi netulburată de nicio patimă, ca într-un nor subţire, pe Cel nevăzut de nimeni, binevestindu-ţi mântuire prin cunoştinţa Sa mai îndesată [mai întipărită]"[530].

Vederea este a minţii şi ea ne vesteşte mântuirea prin aceea, că înţelegerea Sa ni se întipăreşte întru noi, prin slava Sa. Consecinţele extazului sunt şi ele clare, pentru cel care le trăieşte: i se liniştesc patimile şi cunoaşte totodată „arvuna fericirii de sus"[531].

Vederea dumnezeiască, precizează Teognost, nu atinge fiinţa lui Dumnezeu Cel mai presus de toate[532], pentru că fiinţa lui Dumnezeu e necunoscută pentru întreaga fire creată[533]. Vedem „marea lumină, cea în trei străluciri, a Treimii dumnezeieşti"[534] dar, în acelaşi timp, el ne vorbeşte şi de Fiul, Care răspândeşte lumina din firea Sa dumnezeiască[535].

Un lucru este indubitabil pentru autorul nostru: iluminarea noastră e pe măsura curăţiei personale[536]. Strălucirea Împărăţiei[537] sau arvuna mântuirii sunt interioare şi sunt realităţi dumnezeieşti post-extatice[538].

Arvuna mântuirii se dă prin Duhul Sfânt[539] şi în urma luptei interioare, tainice pentru arvună, primim în inima noastră încredinţarea mai presus de orice îndoială, că am primit-o[540].

Realitatea harică a arvunei constă în aceea, că nu mai suntem supăraţi de patimi, că simţim sporirea harului lui

---

528 Ibidem.
529 Idem, 7, p. 252.
530 Ibidem.
531 Idem, 8, p. 252.
532 Idem, 9, p. 253
533 Idem, 35, p. 261.
534 Idem, 46, p. 265.
535 Idem, 9, p. 253.
536 Ibidem.
537 Idem, 10, p. 253.
538 Idem, 75, p. 275.
539 Idem, 24, p. 257.
540 Idem, 33, p. 260.

Dumnezeu în noi şi, că nu ne mai gândim la moarte, decât ca la un somn, fără să ne mai înfricoşăm de ea[541].

Harul, care este întru noi, pe care îl simţim foarte viu şi îndumnezeitor ne face „înţelese, în chip ascuns şi tainic, cele mai înalte”[542]. Harul este cel care ne învaţă şi ne conduce spre vederea lui Dumnezeu şi ne dă înţelegerea a ceea ce vedem în extaz.

Pentru Teognost, ca şi pentru Sfinţi Părinţii anteriori, extazul este vedere[543], dar el vine din „nepătimirea îndumnezeitoare”[544]. Arvuna fericirii cereşti este şi ea o consecinţă directă a dreptei cunoştinţe şi a nepătimirii[545].

Cunoştinţa este ştiinţa neînşelătoare despre Dumnezeu şi despre cele dumnezeieşti[546], iar nepătimirea e de două feluri, nestatornică, pasageră (când avem perioade de linişte din partea patimilor şi apoi vin războaiele interioare) şi statornică (fără schimbarea din bucuria şi liniştea interioară), ultima fiind o urmare directă a dragostei desăvârşite şi a contemplaţiilor / vederilor neîntrerupte[547].

Deşi autorul nostru accentuează faptul, că firea noastră este „schimbătoare şi nestatornică”[548], atunci când dobândim nepătimirea statornică, neclintită, nu mai avem „trupul smereniei”[549], ci atunci ne-am „preschimbat întru nestricăciune”[550], într-un trup plin de slavă dumnezeiască.

Toată soteriologia Sfântului Teognost derivă din trăirea efectivă a harului dumnezeiesc. Autorul nostru se concentrează asupra intimităţii omului credincios cu „Bunul Dumnezeu”, Care „aduce, când trebuie şi cât trebuie, şi cunoştinţa şi nepătimirea”[551].

Cu alte cuvinte, cunoştinţa nu este o acumulare de erudiţie umană, care contrastează cu sfinţenia, ci cunoaşterea duhovnicească, ca şi sfinţenia, sunt concrescute din lucrarea harului în fiinţa noastră.

---

541 Idem, 12, p. 253-254.
542 Idem, 18, p. 255.
543 Idem, 22, p. 257.
544 Idem, 25, p. 257.
545 Idem, 28, p. 259.
546 Ibidem.
547 Idem, 29, p. 259.
548 Ibidem.
549 Ibidem.
550 Ibidem.
551 Idem, 42, p. 263

Harul, accentuează Teognost, este cel care ne încredinţează neîndoielnic de cele nădăjduite, de starea noastră în veşnicie[552].

Încredinţarea mântuirii, pe care o trăim, „vine din desăvârşita smerenie a cugetului şi din harul Duhului Sfânt în cei împăcaţi deplin cu Dumnezeu”[553]. Deşi pune *încredinţarea* în legătură cu *nepătimirea*, autorul distinge între *nepătimirea parţială* şi cea *totală* spunând, că se primeşte de cei care „[au nepătimirea], fie în parte, fie mai deplin, pe măsura împăcării şi a curăţiei [lor]”[554].

Pentru că harul este cel care ne sfinţeşte, Părintele nostru ne spune, că mântuirea este primită în dar, însă trebuie să aducem şi noi în dar, cei doi bănuţi ai sufletului nostru văduvit de păcate, adică smerenia şi dragostea[555].

Teognost nu diminuează importanţa ascezei, însă accentuează faptul, că pe culmile înalte ale nepătimirii şi vederii lui Dumnezeu ajungem prin harul dumnezeiesc. Sfinţenia ne face să fim văzători de Dumnezeu iar moartea, ca o ieşire din materie a sufletului, ne face să ne simţim expulzaţi „dintr-un al doilea pântece întunecat al mamei, spre cele nemateriale şi luminoase”[556].

Intrarea în veşnicia luminii dumnezeieşti sau pregătirea pentru a fi proprii luminii se lucrează încă de acum. Ea este taina ce se lucrează în ascunsul fiinţei noastre, între Dumnezeu şi noi[557]. Gradul de înaintare personală în sfinţenie este direct proporţional, în veşnicie, cu puterea noastră de a privi Dumnezeirea[558].

După cum am văzut, Sfântul Teognost elaborează o teologie a vederii care se sprijină pe sfinţenie, pe nepătimire. Vederea lui Dumnezeu este un dar al lui Dumnezeu, pe care îl primim dacă ne sfinţim viaţa. Ea este o lucrare a harului dumnezeiesc şi o arvună a faptului, că ne vom bucura de vederea lui Dumnezeu şi în veşnicie. Dar lucrul foarte important, pe care îl precizează Sfântul nostru Părinte, este acela, că sfinţenia şi vederea sunt graduale, adică sunt pe măsura pătrunderii noastre de slava lui Dumnezeu.

---

552 Idem, 44, p. 264.
553 Ibidem.
554 Ibidem.
555 Idem, 45, p. 264.
556 Idem, 65, p. 271.
557 Idem, 69, p. 272.
558 Idem, 75, p. 275.

2. 1. 12. Vederea şi curăţia ca adevărata raţionalitate a omului

În contemporaneitate asistăm la derapajul înfiorător al omului spre raţionalitatea ca discurs heteroclit, provocator, rupt de realitate interioară şi care vizează avantaje materiale abundente. Raţionalitatea /raţionalul /ceea ce e raţional e văzută adesea, ca o acţiune profitabilă, în sfera bunului simţ (*common sense*) sau ca repartizare avantajoasă a propriilor resurse şi cheltuieli.

Raţionalitatea, ca amprentă ontologică a omului, este grav distorsionată de utilitarismul postmodernităţii, cât şi de nihilismul ei apostatic, pentru că ideologia postmodernă afişează ideea, că omul este *raţional*, numai în măsura în care are succes în munca lui sau pentru că ştie să profite de oportunităţi cu maximum de profesionalism.

În scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul însă, raţionalitatea este o realitate interioară omului, o realitate harismatică, care vine în noi prin curăţie şi nestricăciune[559]. Suntem raţionali numai, dacă avem curăţia vieţii duhovniceşti. A fi după mintea şi după raţiunea adevărată a omului înseamnă a fi Sfânt, pentru că numai Sfinţii, ne spune Sfântul Grigorie, sunt raţionali, deplin raţionali[560].

Grigorie vorbeşte despre raţionalitatea omului în legătură directă cu adevărata cunoaştere[561], cu experienţa duhovnicească. Raţionalitatea omului ţine de adevărul haric pe care îl purtăm în noi, căci „cunoştinţa proprie a adevărului", adevărul experiat, integrat în fiinţa noastră este „simţirea harului"[562].

Experienţa harului dumnezeiesc ne aduce adevărul şi raţionalitatea, făcându-ne să ştim, cine este Cel care ne sfinţeşte şi, că sfinţenia înseamnă adevărata viaţă *normală* a omului. *Trăirea în har* înseamnă *trăire raţională* iar *ieşirea din cele ale raţiunii* înseamnă *cădere în păcat*.

Părintele nostru vorbeşte despre vederea lui Dumnezeu şi despre lumina dumnezeiască, ca despre cele

---

[559] Cap. fol., 1, ed. Stăniloae, p. 91.
[560] Idem, 2, p. 91.
[561] Cf. Idem, 25, p. 99, Sfântul Grigorie spune, că adevărata cunoaştere este „slava nemincinoasă" a lui Dumnezeu.
[562] Idem, 3, p. 92.

care ne fac să vedem, cu adevărat, şi să ne rugăm lui Dumnezeu[563].

El defineşte, în cunoştinţă de cauză, vederea dumnezeiască spunând, că „extazul nu este numai răpirea puterilor sufletului la cer, ci şi ieşirea totală din simţirea însăşi”[564]. Vederea este răpire a sufletului de către Duhul, dar şi ieşire, din modul curent, trupesc al simţirii, prin unirea ei cu slava lui Dumnezeu.

Această stare a unirii noastre cu lumina este desemnată drept o gustare a dulceţii celor dumnezeieşti, prin „simţirea înţelegătoare [a minţii]”[565]. Mintea curată simte şi înţelege, în extaz, cele dumnezeieşti. Pentru că leagă veselia, desfătarea dumnezeiască de experienţa directă a slavei dumnezeieşti, Grigorie afirmă, că sunt puţini cei care se veselesc cu Duhul şi care se desfată împreună cu Cuvântul[566].

Sfântul Grigorie prezintă experienţa slavei, ca pe o realitate dumnezeiască, de care beneficiază omul în totalitatea sa. El nu îndepărtează trupul de la simţirea harului, ci, dimpotrivă, spune, că atunci, în momentul extazului, simţurile şi puterile sufletului se unesc şi se fac unitare prin Duhul Sfânt[567]. Când omul vede lumina, el cunoaşte „cele dumnezeieşti şi omeneşti nemijlocit şi fiinţial” şi priveşte „limpede şi curat pricina cea una a tuturor, adică [pe] Sfânta Treime, pe cât este cu putinţă” [568] omului.

Posibilitatea experierii integrale a slavei, de către trupul şi sufletul nostru, este urmarea directă a curăţiei de care ne-am făcut vrednici. Dacă suntem curaţi, atunci atât în simţurile trupului, cât şi în puterile noastre sufleteşti „este amestecat Duhul de viaţă făcător”[569].

Sfântul Grigorie distinge între *simţirea harului*, ca realitate curentă a vieţii duhovniceşti şi *vederea luminii*, fără ca această distincţie să o prezinte metodic.

Observăm în *Capetele* de care ne ocupăm acum, că simţirea harului este starea duhovnicească *normală* a omului şi nu o performanţă ascetică.

---

[563] Idem, 5, p. 92.
[564] Idem, 58, p. 107.
[565] Idem, 97, p. 124.
[566] Idem, 96, p. 124.
[567] Idem, 98, p. 125.
[568] Ibidem.
[569] Ibidem.

Pentru Grigorie, creştinul ortodox este un om, care simte harul în el şi acest lucru îl face să fie viu. Spune Preacuvioşia sa: „cel ce nu vede, nu aude şi nu simte duhovniceşte, este mort, fiindcă nu este Hristos viind în el, nici el mişcându-se şi lucrând în Hristos”[570]. Ontologia umană, restaurată prin Botez, este o ontologie plină de har iar viaţa duhovnicească, de care ne ocupăm, nu este altceva, decât evidenţa interioară a harului în fiinţa noastră.

Ca să vorbim despre *simţirea harului* şi despre *vedere*, ne aminteşte autorul nostru, trebuie să vorbim despre virtuţi. Virtuţile sunt cele care ne pregătesc să fim locaşuri preafrumoase ale harului[571]. Dar virtuţile, care sunt pline de har, pe care harul dumnezeiesc le uneşte sunt virtuţile vii, reale. Cele moarte, spune Grigorie, sunt cele în care nu există harul[572] sau sunt cele, care sunt făcute, fără ca scopul lor ultim să fie simţirea interioară a harului. Acţiunea harului în fiinţa noastră este determinantă, pentru că harul dă „chip dumnezeiesc celui în care se întipăresc”[573] virtuţile dumnezeieşti.

Tocmai de aceea, Grigorie vorbeşte de vedere extatică la cei care simt în fiinţa lor harul dumnezeiesc şi care lucrează împreună cu ei la sfinţirea lor integrală.

Vorbind despre „slava adevărată”[574] a omului, despre condiţia creştină autentică, Grigorie spune, că ea constă în „cunoştinţa sau vederea Duhului”[575], alături de înţelegerea amănunţită a dogmelor şi a credinţei adevărate[576].

Împlinirea adevărată a omului, cu alte cuvinte, constă în vederea extatică, în cunoaşterea acrivică a dogmelor credinţei şi a problematicii interioare a vieţii şi a gândirii ortodoxe. Gnoseologia ortodoxă, după cum vedem, este o combinare, la nivel interior, a cunoaşterii extatice cu datele cunoaşterii harice, cotidiene şi cu o neobosită muncă de înţelegere a vieţii ortodoxe.

Cunoaşterea extatică este un dar al lui Dumnezeu, pentru că „cele dumnezeieşti şi mai presus de fire se dăruiesc întru bunătatea Duhului”[577].

---

[570] Idem, 97, p. 124 -125.
[571] Cf. Idem, 20, p. 97, harul dumnezeiesc îmbină în om toate virtuţile, într-un mod armonios.
[572] Idem, 86, p. 119-120.
[573] Idem, 90, p. 121.
[574] Idem, 57, p. 107.
[575] Ibidem.
[576] Ibidem.
[577] Idem, 87, p. 120.

Dar harul simţit interior, această primire a Duhului, de care vorbeşte Grigorie în cap. 45, este cea care face trupul nostru, prin intermediul raţiunii noastre, să fie un „chip luminos şi arzător al frumuseţii dumnezeieşti”[578]. Îndumnezeirea trupului este legată fundamental de simţirea harului şi de vederea slavei dumnezeieşti încă din timpul vieţii acesteia.

Grigorie vorbeşte de simţirea harului ca de o realitate interioară încadrată în actul curăţirii. Cei care îşi curăţesc firea prin Duhul, afirmă autorul nostru, se fac un trup şi un duh cu Hristos[579].

Curăţirea interioară de patimi presupune o activitate foarte energică a omului în integralitatea sa. În cap. 23, Grigorie se referă numai la activitatea minţii, care, atunci când se curăţeşte, „caută la Dumnezeu şi primeşte de la El înţelesurile dumnezeieşti”[580].

Mintea, care se afundă în har, care este cuprinsă în mod cotidian de har este cea, care poate să intre în lumină, care e pregătită să vadă lumina. De aceea, spune Grigorie, că o astfel de minte, în extaz, îşi scufundă „înţelegerea în lumină şi făcându-se lumină, scrie în Duh cuvintele, în inimile curate”[581] ale celor, care o aud vorbind.

Mintea văzătorului de Dumnezeu devine lumină şi trupul său este inundat de lumină. Curăţia şi nepătimirea sunt cadrul interior al vederii luminii.

Când Grigorie vorbeşte de „veselia Duhului”, care izvorăşte din nepătimire[582] sau, când afirmă faptul, că cel ce s-a curăţit pe sine aici, pe pământ, va învia ca unul, care se împărtăşeşte în întregime de îndumnezeire[583], are în vedere realitatea harului şi a vederii, ca acte fundamentale în viaţa creştinului ortodox.

Comentând *multele locaşuri* de la In. 14, 2, Grigorie spune, că ele reprezintă diferite trepte personale şi înaintări ale celor mântuiţi[584]. Cu alte cuvinte, sfinţenia nu este o realitate interioară unilaterală, nu este o realitate standardizată, ci ea este o realitate personală, care are grade diferite de la Sfânt la Sfânt.

---

578 Idem, 45, p. 105.
579 Idem, 41, p. 103.
580 Idem, 23, p. 97-98.
581 Idem, 23, p. 98.
582 Idem, 48, p. 106.
583 Idem, 46, p. 105.
584 Idem, 44, p. 104.

Ideea în cauză se vede şi mai pregnant în cap. 43, unde Grigorie dezbate realitatea concretă a Împărăţiei lui Dumnezeu.

El spune, că Împărăţia lui Dumnezeu e un cort al lui Dumnezeu cu două încăperi[585]. În prima intră, „câţi sunt preoţi ai harului"[586], adică cei care au avut simţirea harului şi au lucrat virtuţile împreună cu harul, pe când, în a doua încăpere intră, „numai cei care au liturghisit, încă de aici Treimii, ca nişte ierarhi în desăvârşire, în întunericul cunoştinţei de Dumnezeu"[587], adică cei care s-au făcut văzători ai slavei dumnezeieşti, prin simţirea harului dumnezeiesc şi înflăcărarea lor plină de dragoste către Dumnezeu.

Îndumnezeirea omului e prezentată de Sfântul Grigorie ca o ajungere a noastră la frumuseţea noastră firească[588] şi nu ca o trecere spre zone ontologice complet diferite de posibilităţile ontologiei umane.

Îndumnezeirea nu este o noutate ontologică, o inovaţie, care nu are nimic de-a face cu condiţia noastră creaturală, ci o recăpătare a adevăratei noastre ontologii, din teritoriul acaparator şi dezumanizant al patimilor.

Îndumnezeirea e condiţia normală pentru a simţi plenar viaţa dumnezeiască a veşniciei. Sfinţenia este paşaportul legal de intrare în veşnicie, pentru că veşnicia fericită presupune comunicare prin har, sălăşluire în slavă, bucurie şi fericire negrăită, tocmai scopul întregii curăţiri de păcate şi a simţirii harului.

Vorbind de viaţa Sfinţilor în veşnicie, Dumnezeiescul Grigorie spune:

„În veacul viitor Sfinţii îşi vor grăi unii altora în chip tainic cuvântul lăuntric, rostit în Duhul Sfânt"[589].

Accentul pus de noi pe lăuntricitatea vieţii duhovniceşti şi pe intimizarea cu Dumnezeu îşi găseşte înţelesul tocmai în perspectiva veşniciei, pentru că în slava lui Dumnezeu, Sfinţii îşi vor dezvălui unii altora tocmai comoara lor interioară, raţiunile vieţii lor pline de sfinţenie şi faptele lor îmbibate de frumuseţe dumnezeiască.

Ceea ce acum e tainic, e în adâncul nostru, va ieşi la lumină, va fi văzut de către toţi, pentru că se va răsfrânge, ca

---

[585] Idem, 43, p. 103-104.
[586] Idem, 43, p. 104.
[587] Ibidem.
[588] Idem, 45, p. 105.
[589] Idem, 49, p. 49, p. 106.

printr-un cristal, întreaga lumină a harului, care ne străbate. Aşa se face, că Grigorie îi numeşte pe Sfinţi minţi dumnezeieşti, „deopotrivă cu Îngerii”[590] şi „Sfinţi prin nestricăciune şi îndumnezeire”[591].

Eshatologia noastră începe însă de acum. Vederea luminii este schimbarea noastră la faţă, transfigurarea noastră[592] şi, în acelaşi timp, înălţarea noastră la cer[593]. Totul pleacă de la liniştire şi de la rugăciunea minţii, de la rugăciunea neîncetată. Spune Grigorie: „liniştirea, naşte vederea; vederea, cunoştinţa; cunoştinţa, pătrunderea tainelor; şi sfârşitul tainelor e cunoaşterea lui Dumnezeu”[594], adică *adevărata Teologie*.

Drumul curăţirii de patimi înseamnă conştientizarea harului primit la Botez. Despătimirea are rolul de a vedea cu mintea, de a simţi cu mintea harul primit[595]. Şi harul nu se amestecă, spune Grigorie, cu înşelăciunea din inima noastră, ci o topeşte pe aceasta[596], curăţindu-ne, ca pe nişte locaşuri şi biserici ale Domnului.

După cum am văzut, adevărata raţionalitate a omului este interioară procesului sinergic al îndumnezeirii, adică numai cei Sfinţi sunt pe deplin raţionali.

Simţirea harului înseamnă trăirea cotidiană a prezenţei slavei în fiinţa noastră, pe când vederea lui Dumnezeu este intrarea în lumina divină, unde devenim cu totul lumină. La Sfântul Grigorie Sinaitul împărtăşirea de lumina divină este a omului în integralitatea sa iar Împărăţia lui Dumnezeu este moştenită de Sfinţi cu grade diferite de sfinţenie, dar, prin care, strălumineează aceeaşi slavă a Prea Sfintei Treimi.

---

[590] Idem, 53, p. 107.
[591] Ibidem.
[592] Cap. I, 1, ed. Stăniloae, p. 156.
[593] Ibidem.
[594] Idem, 5, p. 158.
[595] Cap. II, 1, ed. Stăniloae, p. 159.
[596] Idem, 12, p. 167.

2. 1. 13. Vederea nemijlocită si distincţiile triadologice

Teologia slavei capătă, la Sfântul Grigorie Palama, o dimensiune apologetică viguroasă, el răspunzând, pe baza experienţei personale şi a Sfintei Tradiţii patristice anterioare acelora, care creditau, mai mult filosofia şi legătura intelectualistă cu Dumnezeu, decât curăţirea de patimi şi vederea luminii dumnezeieşti.

În tratatul *Despre sfânta lumină*, pe care îl vom analiza acum, Sfântul Grigorie răspunde reproşurilor nefondate ale lui Varlaam, punând cap la cap bogata literatură mistică referitoare la vederea luminii dumnezeieşti.

Mai înainte de toate, Grigorie afirmă, în mod tranşant, că filosofii elini nu au văzut pe Dumnezeu[597] şi, din această cauză, ei nu pot fi credibili în problema cunoaşterii. Filosofia elină este „amestecată cu minciună şi mai apropiată de întuneric decât de lumină"[598]. Căci Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin simţuri şi nici prin intelecţie, pentru că „Dumnezeu e mai presus de simţuri"[599].

Când Grigorie spune acest lucru, el se referă la fiinţa lui Dumnezeu, care nu a fost şi nici nu poate fi văzută de Îngeri sau de oameni[600] dar, în acelaşi timp, are în vizor faptul, că mintea nu poate fi cunoscătoare a lui Dumnezeu, fără ca El să se milostivească de ea. Însă vederea lui Dumnezeu e reală şi cei care văd pe Dumnezeu, văd lumina inteligibilă a Celor Trei persoane dumnezeieşti[601].

Dacă, pentru Varlaam, lumina dumnezeiască ar fi avut un ipostas propriu[602], separat de Treime şi ar fi fost o lumină sensibilă şi văzută[603], Grigorie contraatacă cu distincţia dintre *fiinţa lui Dumnezeu* şi *slava Sa*. El distinge între *fiinţa* şi *slava* lui Dumnezeu, „deşi [acestea] sunt nedespărţite între ele"[604].

---

[597] Sfânta lumină, 3, ed. Stăniloae, p. 267.
[598] Idem, 18, p. 288.
[599] Idem, 6, p. 268. A se vedea şi Idem, 5, p. 268; 8, p. 273; 9, p. 274.
[600] Cf. Idem, 9, p. 274; 12, p. 278***; 15, p. 282; 26, p. 296***; 31, p. 302-303; 37, p. 321; 41, p. 318.
[601] Cf. Idem, 7, p. 271 şi 7, p. 272.
[602] Cf. Idem, 6, p. 270 şi 7, p. 272.
[603] Idem, 6, 271.
[604] Idem, 15, p. 283.

Fiinţa lui Dumnezeu nu e lumina divină, spune Grigorie, pentru că „fiinţa este inaccesibilă şi neîmpărtăşibilă”[605]. Dar lumina dumnezeiască e văzută în chip duhovnicesc de către Sfinţi, pentru că ea există şi nu este ceva simbolic[606].

Astfel, primele afirmaţii gregoriene ale tratatului dogmatic de faţă, aruncă în aer atributele pur intelectualiste şi non-ascetice ale unei pretinse relaţii *vii* cu Dumnezeu.

Grigorie îi replică în mod tăios lui Varlaam faptul, că Dumnezeu nu este un obiect de studiu iar slava Sa nu este nici simbolică şi nici nu cade sub incidenţa unei senzorialităţii grosiere. Lumina nu este o fantasmă a minţii, o halucinaţie, ci „este o luminare şi un har nematerial şi dumnezeiesc, o lumină văzută în chip nevăzut şi înţeleasă în chip neînţeles”[607].

Lumina e văzută de cei vrednici, dar ei nu ştiu ce este lumina dumnezeiască[608]. Aceasta înalţă întreaga fiinţă umană la culmi negrăite şi comunică şi trupului propria ei strălucire[609], însă e văzută de „cei ce văd duhovniceşte, prin curăţie”[610].

Grigorie insistă asupra curăţiei interioare, asupra umplerii noastre de har şi nu mizează pe umplerea noastră de cunoaştere, prin asimilare intelectuală. Spune Părintele nostru: „mintea curăţită şi luminată şi devenită în chip vădit părtaşă de harul lui Dumnezeu se învredniceşte şi de alte vederi tainice şi mai presus de fire”[611].

Cu alte cuvinte, starea noastră de a fi în har sau simţirea interioară a harului este cadrul ridicării noastre la vederea lui Dumnezeu. Mintea, care este curată prin asceză, nu îşi vede numai propriul ei chip, când e cuprinsă de lumină, spune Grigorie, „ci strălucirea lui Dumnezeu, întipărită de har în chipul propriu [al minţii noastre, este] strălucire, ce întregeşte puterea minţii de a se depăşi pe sine şi desăvârşeşte unirea cu cele mai înalte şi mai presus de înţelegere”[612].

---

605 Idem, 9, p. 274.
606 Idem, 8, p. 273.
607 Ibidem.
608 Ibidem.
609 Idem, 9, p. 274
610 Idem, 10, p. 275.
611 Idem, 11, p. 275.
612 Idem, 11, p. 276.

Vederea luminii ajută mintea să înţeleagă lucrurile lui Dumnezeu, care sunt mai presus de puterile sale şi, în acelaşi timp, face desăvârşită unirea noastră cu harul, pentru că ştim, de acum, care este bogăţia slavei lui Dumnezeu.

Cunoaşterea extatică este o vedere a lui Dumnezeu în Duhul[613], adică o Teologie experenţială, care ne devine interioară prin vedere şi nu prin asimilare naturală. Varlaam miza pe o gnoză naturală şi cerea de la monahii isihaşti să se *vindece* de neştiinţă, de neştiinţa epistemologică. Sfântul Grigorie vine şi neagă „curăţirea de neştiinţă"[614] cerută de Varlaam, afirmând adevărata condiţie a nevoitorului ortodox, care caută prin curăţire de patimi şi rugăciune curăţitoare, neîncetată, vederea lui Dumnezeu[615].

El spune, în mod expres, intelectualităţii teologale dintotdeauna, că „neştiinţa nu împiedică vederea lui Dumnezeu"[616]. Lipsa de specializare culturală, ştiinţifică, filologică, tehnologică nu este un atentat la mântuirea creştinului ortodox şi nicio oprelişte pentru a vedea pe Dumnezeu.

Cunoaşterea epistemologică poate fi o auxiliară a procesului îndumnezeirii, dar nu este o parte fundamentală a sa. Sfinţenia este realitatea copleşitoare, pe care o arată în fiinţa sa un creştin ortodox, care s-au curăţit de har şi s-a umplut de slava lui Dumnezeu şi nu este caracteristica unui om, care stă în afara procesului sinergic al îndumnezeirii. Tocmai de aceea Grigorie afirmă, că această *curăţire de neştiinţă*, pe care i-o cerea filosoful Varlaam, „înseamnă desfiinţarea adevăratei cunoştinţe"[617].

Varlaam nu dorea, ca un creştin ortodox să cunoască şi filosofia elină, printre altele, şi să scoată din ea, lucruri utile pentru discuţiile inter-umane, ci propunea o însuşire intimă a modului de viaţă păgân, în care cunoaşterea nu avea transcendenţă, nu cunoştea relaţia harică cu Dumnezeu şi se limita, doar la simple exerciţii mentale, filosofice.

Sfântul Grigorie reacţionează, pe drept cuvânt, la o asemenea falsificare a credinţei afirmând, că: „nu cel mult învăţat se apropie de Dumnezeu, ci acela care s-a curăţit prin virtuţi de patimi şi s-a lipit, prin rugăciune stăruitoare şi

---

[613] Ibidem. A se vedea şi Idem, 14, p. 281: lumina dumnezeiască „se descoperă numai celor ce văd prin Duhul"; 36, p. 310.
[614] Ibidem.
[615] Ibidem.
[616] Idem, p. 276-277.
[617] Idem, 11, p. 277.

curată de Dumnezeu, ajungând prin ele la deplina încredinţare şi la gustarea bunătăţilor viitoare, încredinţare şi gustare pe care, cinstind-o cu numiri, după putinţă mai dumnezeieşti, au numit-o *arvună tainică*”[618].

Grigorie nu pledează aici pentru prostie, pentru incultură, pentru intransigenţă, ci ripostează faţă de o concepţie de viaţă din care fusese dislocată toată apetenţa pentru curăţirea interioară de patimi.

Grigorie însuşi este un om de mare calitate intelectuală şi culturală, cu o cunoaştere duhovnicească uluitoare a Scripturii, a Părinţilor, a experienţei mistice în sine. El nu neagă utilitatea cunoaşterii epistemice, ci prioritatea falsă a acestei cunoaşteri, faţă de cunoaşterea mistică, prin vederea luminii divine. Spune el: „nimic nu e mai presus de sălăşluirea şi de arătarea lui Dumnezeu în noi”[619]. Cunoaşterea extatică, cu alte cuvinte, este adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu şi fundamentul concret şi singurul al Teologiei.

Toţi Sfinţii au văzut lumina lui Dumnezeu[620], slava firii Sale[621], căci cel care vede lumina divină, „nu-L mai deduce prin asemănare /analogic [pe Dumnezeu], ci cunoaşte şi are în sine pe Dumnezeu printr-o vedere adevărată şi mai presus de toate făpturile. Căci Acela nu se desparte niciodată de slava Lui veşnică”[622]. Vederea luminii înseamnă umplere de lumină şi sălăşluirea în noi a Treimii, prin slava Sa. Intimitatea cu Dumnezeu înseamnă trăirea împreună cu Treimea în fiinţa noastră şi nu o relaţie romantică, ci o realitate de care suntem mereu spânzuraţi prin dorul de ea.

Vederea luminii înseamnă desfiinţarea oricărei concepţii pietiste sau romantice ale relaţiei cu Dumnezeu. Treimea Se sălăşluieşte prin lumină în fiinţa noastră şi intimitatea cu Ea este mai presus de orice exprimare. Lăuntricitatea prezenţei lui Dumnezeu retează orice închipuire a unei relaţii *obiectuale* sau *fantasmagorice* cu Dumnezeu.

De aceea Grigorie îl invită pe Varlaam nu la fantezii pe tema cunoaşterii lui Dumnezeu, ci la revelarea

---

618 Idem, 13, p. 279.
619 Idem, 17, p. 286.
620 Idem, 14, p. 281. A se vedea şi Idem, 15, p. 282.
621 Idem, 15, p. 282.
622 Idem, 16, p. 284.

cunoaşterii sale experenţiale, extatice, prin curăţirea concretă de patimi şi îndumnezeire.

Împlinirea poruncilor, spune Sfântul Grigorie, produce în noi cunoştinţa şi îndumnezeirea[623]. Numai când primim şi vedem „în noi slava lui Dumnezeu, în Duh”[624], atunci ştim, că Dumnezeu a binevoit să ne introducă în tainele Sale[625]. Presupusa *intrare* a noastră la Dumnezeu, doar prin ce ne închipuim cu mintea, se numeşte *fantazare*.

Singura intrare posibilă la Dumnezeu nu e cea prin imaginaţie, ci prin intrarea pe care o aduce lumina, unui creştin ortodox, „cu mintea eliberată de patimi şi nematerială”[626]. Vederea extatică este o vedere mai presus de vedere[627] şi o unire „mai presus de fire, duhovnicească şi mai presus de minte”[628].

Dar pentru a avea o vedere a lui Dumnezeu, adică a slavei Sale, trebuie să fim capabili de o vedere fără intermediari. În cap. 27, Sfântul Grigorie afirmă unirea nemijlocită cu Dumnezeu, fără transmiterea ei prin mijlocirea Îngerilor[629].

În cap. 29, reia ideea, afirmând: „nu numai Îngerii, ci şi în noi, au loc vederi ale lui Dumnezeu, nu numai în chip mijlocit şi prin alţii, ci şi vederi nemijlocite, care nu trec de la cei din primul rând [Puterile cereşti], la cei din al doilea [la credincioşi] prin transmitere”[630].

De cele mai multe ori, Sfinţii Părinţi au primit harul cunoştinţei prin mijlocirile Sfinţilor Îngeri, „dar vederile lui Dumnezeu [le-au văzut nemijlocit, pentru că acestea] se arată de cele mai multe ori în ele însele”[631]. Vorbind despre Legea cea veche, Grigorie spune că tălmăcirea Legii s-a dat prin Îngeri, dar nu şi vederea lui Dumnezeu[632].

Vederile extatice nu suferă de monotonie. În acestea „se arată lucruri diferite: existente, viitoare, sensibile, inteligibile, nemateriale, superioare, inferioare şi de alte feluri”[633] şi fiecare vedere este diferită[634] şi, mai ales,

---

[623] Idem, 17, p. 286.
[624] Ibidem.
[625] Idem, 17, p. 286-287.
[626] Idem, 26, p. 296.
[627] Ibidem. A se vedea şi Idem, 34, p. 308, în care Grigorie spune, că extazul este „o atingere mai presus de atingere” şi „o vedere mai presus de vedere” a luminii divine.
[628] Idem, 26, p. 297.
[629] Idem, 27, p. 298.
[630] Idem, 29, p. 300.
[631] Idem, 30, p. 302.
[632] Ibidem.
[633] Ibidem.

„potrivit[ă] cu puterea celor ce văd şi cu lucrurile urmărite de Dumnezeu”[635].

Grigorie dă detalii concrete, pentru că are experienţa vederii lui Dumnezeu. Dar nu încurajează optimismul demonic al epuizării înţelegerii luminii prin vedere, pentru că, afirmă el, nu numai fiinţa lui Dumnezeu e nevăzută în veci[636], „dar şi pentru vederea în Duh, lumina dumnezeiască ce locuieşte mai presus de toate se arată ca fiind, încă cu totul ascunsă”[637], chiar dacă o vedem.

Noi nu putem să cuprindem „puterea nesfârşit de puternică a Duhului”[638]. Nu numai aici nu putem să epuizăm înţelegerea luminii dumnezeieşti, ci aceasta „nu va sfârşi în veci să lumineze acel ochi [ochiul inimii] cu raze tot mai strălucitoare şi să-l umple mereu cu o lumină tot mai ascunsă şi să-i descopere prin ea lucruri niciodată descoperite înainte”[639].

În viaţa de acum, vederea luminii înseamnă, pentru minte, o încetare a oricărei puteri de cunoaştere naturală, pentru că „Dumnezeu Se face văzut Sfinţilor, unindu-Se prin puterea Duhului, ca Dumnezeu cu dumnezeii şi fiind văzut de aceştia”[640]. Vederea luminii înseamnă biruirea însuşirilor naturale ale Sfinţilor, prin „prisosinţa slavei”[641].Unirea cu lumina „este mai presus de toate şi în afară de toate”[642], spune Grigorie şi ea ne face să fim „mai presus de cele create”[643].

De aceea, am putea numi *vederea* nu numai *înţelegere*, dar şi *neştiinţă dumnezeiască*[644]. Experienţa extatică, fiind o cunoaştere a slavei lui Dumnezeu, nu poate fi încadrată în aria cunoştinţelor generale ale umanităţii[645].

Numele pe care i-l dăm cunoaşterii extatice este impropriu, este uman. Pentru că „această unire e ceva unic şi orice numire i-ar da cineva, fie unire, fie vedere, fie simţire, fie cunoştinţă, fie înţelegere, fie iluminare, ea nu e, propriu-

---

[634] Ibidem.
[635] Ibidem.
[636] Idem, 31, p. 302.
[637] Idem, 31, p. 303.
[638] Ibidem.
[639] Ibidem.
[640] Ibidem.
[641] Idem, 31, p. 304.
[642] Idem, 32, p. 305.
[643] Idem, 37, p. 311.
[644] Idem, 33, p. 306.
[645] Ibidem.

zis, nici una din acestea, sau numai ei i se cuvin propriu-zis acestea"[646].

În mod profetic, Grigorie răspunde unei alte false probleme a lui Varlaam, care s-a reactivat şi a luat o mare amploare în ultimele secole. Ereticul Varlaam credea, că vederea extatică este un exerciţiu de negaţie al minţii[647], ceea ce în medii eterodoxe şi nu numai, se numeşte *teologia negaţiei*.

Sfântul Grigorie îi răspunde acestuia şi contemporanilor noştri, care sunt avizi de o teologie non-ascetică şi a-harică, că teologia prin negaţie se bazează pe raţionamente, că e un joc al minţii, pe când unirea extatică „este negrăită şi neînţeleasă, chiar şi de cei ce o văd"[648]. Vederea extatică este numai a celor nepătimitori[649] şi nu noi ne forţăm să o avem, ci Duhul ne răpeşte „prin descoperiri spre vederea luminii"[650].

Dacă vederea celor nedesăvârşiţi nu e de durată[651], distinge Grigorie, adică iluminarea[652], „vederea clară a luminii"[653] e altceva decât o vedere rapidă a luminii şi e a celor înaintaţi iar „vederea lucrurilor în lumină"[654] este a celor îndumnezeiţi, a desăvârşiţilor, unde stând zile nesfârşite în lumină, văd pe „cele de departe [cum] vin sub ochi[i] [lor] şi [pe] cele viitoare, [cum] se arată, ca existând"[655] deja.

Şi, că toate acestea nu sunt o halucinaţie, Grigorie o dovedeşte prin persistenţa luminii în cei Sfinţi, zile de-a rândul, când cel care vede lumina are unire cu ea „în chip neamestecat, lumină fiind şi lumină văzând prin lumină. De se priveşte pe sine, vede lumina; de priveşte spre ceea ce vede, şi aceasta este lumină; de priveşte spre aceea prin care vede, şi aceea este lumină"[656].

Alte două probleme marcante ale tratatului de care ne ocupăm sunt vederea inimii[657] şi întunericul dumnezeiesc.

---

646 Ibidem.
647 Idem, 35, p. 308.
648 Ibidem.
649 Idem, 35, p. 310.
650 Ibidem.
651 Idem, 36, p. 310.
652 Idem, 35, p. 310.
653 Ibidem.
654 Ibidem.
655 Ibidem.
656 Idem, 36, p. 311.
657 Idem, 40, p. 316.

Întorcându-se la exprimarea evanghelică din *Fericiri*, Sfântul Grigorie spune că există „o *vedere* şi o *înţelegere* a inimii, mai presus de toate lucrările minţii”[658]. Prin asta nu diminuează vederea minţii, ci lucrările minţii, din sfârşitul citaţiei ultime, se referă la puterea de înţelegere a vederii extatice. Vederea mistică este „vederea cea mai simplă, mai dumnezeiască şi cu adevărat neînşelătoare”[659], pe când fanteziile minţii noastre nu pot spune nimic despre lumina lui Dumnezeu. Dacă nu am văzut lumina, cunoaşterea ei ne este interzisă.

Când Moise a intrat în întunericul supraluminos, îi spune lui Varlaam, el nu a intrat în jocul unei teologii prin negaţie. Asta ar însemna, că pe muntele Sinai, Moise a abstractizat şi nu a văzut nimic, adică nu a avut un contact direct cu slava lui Dumnezeu şi tot ce a spus este o invenţie umană. Dimpotrivă, când Moise s-a urcat pe munte a experiat faptul, că „Dumnezeu nu iese din ascunzimea Sa, dar Se dăruieşte pe Sine şi altora, ascunzându-i şi pe ei sub întunericul dumnezeiesc”[660].

Acel *întuneric* este, de fapt, *lumina* Sa, pentru că cel ce vede lumina este „învăluit într-o strălucire neapropiată…devenit lumină şi îndumnezeit prin lumină şi văzând lumina, cunoaşte, în vederea şi în împărtăşirea de această lumină şi ceea ce e mai presus de lumină şi neînţeles din Dumnezeu”[661].

Nefiind harul şi vederea ceva de domeniul fanteziei[662] sau al demenţei, lumina veşnică se dăruieşte, dimpotrivă, în această viaţă, ca arvună a mântuirii pentru cei vrednici, „iar în viaţa cea fără de sfârşit îi va învălui la nesfârşit”[663].

După cum am văzut, Sfântul Grigorie Palama a exprimat foarte tranşant realitatea vederii plecând de la distincţia, şi nu separaţia, dintre *fiinţa* lui Dumnezeu şi *slava* Sa.

Noi nu vedem fiinţa lui Dumnezeu şi nici nu o vom vedea vreodată, dar putem experia, încă de aici, lumina divină, ca o condescendenţă dumnezeiască, dată celor ce se curăţesc de patimi.

---

[658] Idem, 40, p. 317.
[659] Idem, 42, p. 319.
[660] Idem, 56, p. 338.
[661] Idem, 57, p. 342.
[662] Idem, 63, p. 349.
[663] Idem, 78, p. 372.

Vederea extatică este arvuna mântuirii şi, în acelaşi timp, modul de vieţuire al veşniciei fericite, unde vom cunoaşte la nesfârşit bucuria şi bogăţia slavei lui Dumnezeu.

Teologia palamită este expresia rezumativă a teologiei patristice şi nu un curent de opinie, care îşi trăieşte, din plin, *divorţul* cu Tradiţia. Tocmai de aceea teologia Sfântului Grigorie Palama enervează profund mediile non-ortodoxe, care nu au păstrat filiaţia, prin experienţă şi vedere, cu Sfinţii Părinţi ai Bisericii din totdeauna.

2. 1. 14. Vederea şi rugăciunea lui Iisus

Vederea lui Dumnezeu e tratată, cel mai adesea, în cadrul rugăciunii lui Iisus, ca un rezultat al curăţirii, prin rugăciunea neîncetată. De fapt, e una dintre cele mai proprii tratări ale vederii, deoarece vederea e o urmare a rugăciunii stăruitoare, a rugăciunii pline de dor după Dumnezeu. Vom vedea în secţiunea de faţă teologia vederii, în cadrul rugăciunii lui Iisus, la Sfântul Vasile de la Poiana Mărului şi la Sfântul Paisie Velicicovski, unde vederea apare ca o împlinire harică a rugăciunii neîncetate.

Pentru Sfântul Vasile, rugăciunea lui Iisus „atrage harul Duhului Sfânt prin sârguinţa şi dreptatea inimii"[664]. Avem de-a face, cu alte cuvinte, cu o rugăciune harismatică, cu o rugăciune care simte prezenţa interioară a harului prin curăţia inimii.

Vasile nu vede în rugăciunea minţii o sforţare mecanică a minţii, pentru a spune, în interiorul său, scurta rugăciune, ci el subliniază faptul, că rolul rugăciunii lui Iisus e acela de a ne curăţi mintea şi inima[665].

Noi trebuie să ne focalizăm mintea în piept, în partea raţională a sufletului[666], să intrăm cu mintea în inima noastră şi să lucrăm rugăciunea. Aceasta constituie partea noastră practică, suferinţa şi oboseala noastră curăţitoare. Însă Dumnezeu ne ridică, după multă rugăciune lucrătoare, „la rugăciunea văzătoare şi duhovnicească"[667].

Rugăciunea, ca repetare necontenită a cererii de miluire a noastră de către Domnul nostru, se face prin harul lui Dumnezeu, pentru că este susţinută de către acesta. Dar nu în numărul rugăciunilor stă *importanţa* rugăciunii, ci în *efectul* ei pregătitor pentru vedere. Vederea nu vine ca o răsplată la efortul omenesc, ci ca un dar al lui Dumnezeu, care produce în nevoitor cea mai mare bucurie şi împlinire duhovnicească.

---

[664] Introd. la Grigorie Sinaitul, ed. Ică jr. şi Maria Oros, p. 227.
[665] Idem, p. 227-228.
[666] Idem, p. 232.
[667] Idem, p. 231.

Dacă Sfântul Vasile este pentru o practicare generală a rugăciunii lui Iisus[668], Sfinţia sa este deplin realist în ceea ce priveşte efectele acesteia.

Căci ne spune: „nu mulţi se învrednicesc de rugăciunea văzătoare, fiindcă nu este nedreptate la Dumnezeu”[669]. Cuvintele sale trebuie înţelese însă în sensul că, inima nevoitorului nu e miluită cu vederea, pentru că nu e curată.

Acesta nu vine, spre rugăciune, cu toată iubirea şi smerenia, spre a cunoaşte pe Dumnezeu şi a fi cu El, ci vrea doar experienţe personale unice, cu care să epateze, chiar şi numai în faţa propriei sale conştiinţe.

De aceea, Dumnezeu nu e nedrept, când după ani de rugăciune cineva nu a sporit deloc şi nu a văzut niciodată slava Sa. Dumnezeu nu cere cantitate în rugăciune, ci o năvalnică iubire şi încredere absolută în mila şi frumuseţea iubirii Sale. Dumnezeu nu greşeşte, când nu ne ridică la vedere, pentru că El are de-a face în acest caz, cu oameni care Îl iubesc puţin şi, mai ales, calculat, care urmăresc profitul imediat al credinţei şi al curăţiei lor.

Sfântul Paisie a luptat cu mare zel pentru a nu fi defăimată rugăciunea minţii, pe care mulţi Sfinţi Părinţi (şi el dă citate ample) au mărturisit-o[670]. Însă Sfântul Paisie tuşează faptul, că rugăciunea cu mintea în inimă, adică rugăciunea duhovnicească este numai pentru monahi şi nu pentru toţi creştinii[671]. Restrictivismul său e unul tradiţional şi el îl motivează în mod foarte propriu. Rugăciunea lui Iisus nu este o lucrare oarecare, ci „arta artelor”[672]. Tocmai de aceea ai nevoie să o înveţi, să ţi se predea, să o vezi la „un iscusit povăţuitor”[673].

Vorbind de conexiunea tradiţională dintre *rugăciune* şi *Părintele îndrumător* în ale duhovniciei, Paisie ne predă legătura ineluctabilă dintre *Părinte* şi *ucenic* în Ortodoxie.

Rugăciunea lui Iisus e ferită de eşecuri intime, dacă ai pe cineva, care a trecut prin ispitele demonilor şi a ajuns la vedere. Părintele trebuie să fie văzător de Dumnezeu, să fii ajuns acolo, unde este împlinirea rugăciunii, la vederea lui

---

[668] Spun el: „orice începător şi pătimaş poate lucra, cu înţelegere, această rugăciune, în paza inimii”, cf. Idem, p. 228.
[669] Idem, p. 231.
[670] Paisie I, ed. Pelin, p. 61.
[671] Idem, p. 62.
[672] Idem, p. 63.
[673] Ibidem.

Dumnezeu, ca să te poată susţine în mod corect, viabil, în lucrarea rugăciunii. Numai acesta e Părintele autentic: acela, care a trăit lucrul pe care îl predă.

Ca şi Vasile, Paisie crede, că rugăciunea cu mintea şi cu gura e a fiecărui creştin în parte, dar rugăciunea lui Iisus se face „prin iscusinţa minţii în inimă”[674], acest lucru constituindu-se într-o reală învingere a demonilor[675]. Ea, rugăciunea lui Iisus, a fost ţinută în vechime „ca o mare taină”[676] a monahilor şi pe ea nu au cunoscut-o mirenii. Numai când a fost tipărită Filocalia au început să o cunoască şi mirenii şi Paisie se temea, pentru excesele pe care le poate provoca practicarea ei de către mireni, în lipsa unui povăţuitor autentic al rugăciunii[677].

Paisie centrează viaţa monahală pe rugăciunea inimii, fără a exclude, întru nimic, asceza personală, munca gospodărească şi slujbele liturgice, *pravila monahală* într-un cuvânt. El nu singularizează rugăciunea inimii în viaţa duhovnicească, nu o decontextualizează, dar nici nu îi diminuează importanţa ei personală. În scrisoarea către stareţa Maria, Paisie spune, că rugăciunea minţii în inimă „este cea mai adevărată vitejie monahală, mai plăcută lui Dumnezeu decât toate”[678] celelalte.

În *Paisie II*, discuţia despre rugăciunea lui Iisus are note apologetice tăioase, Sfântul Paisie apărând cu multă sfinţenie „dumnezeiasca, pururea pomenita şi de Dumnezeu lucrătoarea rugăciune a lui Iisus, care se săvârşeşte sfinţit, cu mintea în inimă”[679].

În răspunsurile sale către denigratorii rugăciunii lui Iisus, Paisie citează enorm de mulţi Sfinţi Părinţi din secolele anterioare arătând, că aceasta „a fost un lucru neîncetat al purtătorilor de Dumnezeu Părinţi ai noştri din vechime”[680].

Prin ea, Sfinţii Părinţi s-au aprins „de focul serafimic al dragostei către Dumnezeu şi, după Dumnezeu, către aproapele”[681], s-au făcut „înverşunaţi păzitori ai poruncilor lui Dumnezeu”[682] şi curăţindu-se „de toate păcatele omului

---

[674] Ibidem.
[675] Ibidem.
[676] Idem, p. 64.
[677] Ibidem.
[678] Idem, p. 82.
[679] Paisie II, ed. Pelin, p. 127.
[680] Idem, p. 129.
[681] Ibidem.
[682] Ibidem.

celui vechi, s-au învrednicit să fie vase ale Sfântului Duh”[683].

Vorbind de inimă în contextul rugăciunii lui Iisus, Paisie spune, că rugăciunea păzeşte raiul inimii noastre[684], pentru că inima e locul „pe care mintea, ca pe un altar, aduce lui Dumnezeu jertfa tainică a rugăciunii”[685]. Rugăciunea lui Iisus e mântuitoare[686], dacă e lucrată prin harul lui Dumnezeu şi, prin har, curăţeşte pe om de toate patimile[687].

Rugăciunea aceasta nu numai, că duce la vedere dar, în drumul spre vedere, ne îndeamnă la „cea mai sârguincioasă păzire a poruncilor lui Dumnezeu şi…[ne] păzeşte nevătămaţi de toate săgeţile vrăjmaşilor şi de înşelări”[688].

După cum constatăm, rugăciunea lui Iisus este o asceză personală şi face parte din asceză, contribuind decisiv la contraatacurile noastre duhovniceşti. Ea cere curăţie şi produce curăţie, păstrându-ne, în acelaşi timp, în starea de a fi proprii simţirii harului.

Ca şi acum, şi în vremea Sfântului Paisie, neştiinţa în ceea ce priveşte rugăciunea lui Iisus şi grijile nefondate pe tema lucrării ei erau şi sunt mari. Pentru că unii nu făceau rugăciunea de teamă să nu ajungă înşelaţi de către demoni, Paisie afirmă în mod tranşant, că nu rugăciunea lui Iisus produce înşelarea, ci înşelarea vine din „rânduiala de sine şi [din] mândria celor cu rânduială de sine”[689].

Nu rugăciunea ne viciază, cu alte cuvinte, ci noi viciem lucrarea rugăciunii, când o practicăm neconform cu modul ei propriu de lucrare. Accentuăm şi noi problema aceasta fundamentală, deoarece antipodul vederii este înşelarea, vederea demonică, vederea sub insuflare demonică.

Teologia slavei conţine în faldurile ei şi această precizare clară asupra a ceea ce înseamnă *înşelare*. Mulţi Sfinţi Părinţi au cunoscut înşelarea în mod personal, înainte de a vedea lumina sau după ce au văzut-o şi de aceea precizările asupra înşelării sunt foarte importante pentru

---

683 Ibidem.
684 Idem, p. 130.
685 Idem, p. 132-133.
686 Idem, p. 133.
687 Idem, p. 134.
688 Ibidem.
689 Idem, p. 135.

nevoitorul ortodox, care merge spre vedere sau a avut experienţa ei.

Sistematizând lucrurile, Paisie distinge între rugăciunea minţii a *începătorilor*, care produce curăţirea şi între aceea a celor *desăvârşiţi*, care ne duce la vederea lui Dumnezeu[690]. Dacă prima e începutul drumului spre vedere, a doua este sfârşitul său, căci „lucrarea rugăciunii este urcuşul către vedere"[691]. Harul, prin curăţie, ne ridică la vedere[692], dar vedem în extaz, pe măsura curăţiei noastre personale, „negrăitele şi de minte nepătrunse, taine dumnezeieşti"[693].

Dumnezeu, subliniază Paisie, ne ridică la vedere şi nu ajungem la ea, prin noi înşine[694]. Citând pe Sfântul Nil Sinaitul, Sfântul Paisie afirmă, că rugăciunea minţii „a fost dată de Însuşi Dumnezeu, încă [din] Rai, celui dintâi om zidit" [695] şi că Adam trăia „întru prea dulcea vedere a lui Dumnezeu"[696].

Citând pe Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Paisie vorbeşte şi de Prea Curata Stăpână, afirmând că Ea s-a ocupat în Sfânta Sfintelor de rugăciunea minţii, căci „a înălţat rugăciunea minţii la cea mai de pe urmă înălţime a vederii lui Dumnezeu, învrednicindu-se a fi locaş ales pentru Cel neîncăput de întreaga făptură, pentru Cuvântul lui Dumnezeu"[697].

Tocmai de aceea, fiind dată de Dumnezeu dintru început şi ducând la vederea lui Dumnezeu, adică la cea mai înaltă experienţă duhovnicească, rugăciunea are nevoie de un Părinte experimentat şi trebuie învăţată cu acrivie.

Paisie spune, că ea este numită „meşteşug"[698]/ lucrare / artă de către Sfinţii Părinţi, pentru că „această lucrare a rugăciunii minţii este cu neputinţă să o deprinzi, fără un povăţuitor desăvârşit"[699].

Ea este un „meşteşug duhovnicesc"[700] şi „este mai mare decât orice faptă monahală…[pentru că] ea este

---

[690] Idem, p. 137.
[691] Ibidem.
[692] Idem, p. 138.
[693] Ibidem. A se vedea şi Idem, p. 128, unde Sfântul Paisie spune că slava lui Dumnezeu e „de nepătruns" cu mintea.
[694] Ibidem.
[695] Ibidem. Aceeaşi idee apare şi în pagina 139.
[696] Idem, p. 139.
[697] Ibidem.
[698] Idem, p. 151.
[699] Idem, p. 152.
[700] Ibidem.

culmea desăvârşirii şi izvorul virtuţilor, şi încă şi cea mai subţire şi nevăzută lucrare, în adâncul inimii cu mintea”[701].

Dacă Paisie nu dă detalii extatice e pentru aceea, că el vorbea contestatarilor rugăciunii, adică se adresa într-un context apologetic.

Sfântul Vasile, ocupându-se de introduceri şi povăţuiri directe, de modul cum trebuie să fie receptaţi Sfinţii şi rugăciunea lui Iisus este şi el rezervat în a da detalii extatice, însă găsim o notă extinsă, în finalul *Introducerii la Sfântul Filotei Sinaitul*, despre consecinţele ultime ale rugăciunii lui Iisus, adică despre *vedere*.

Sfântul Vasile vorbeşte aici despre „tainele preaslăvite”[702], care se lucrează în oamenii rugăciunii lui Iisus: „uneori se face şi o lumină, prin care vede înăuntrul său o strălucire, care străluceşte peste el ca soarele şi care izvorăşte din inimă. Se fac înăuntrul inimii şi alte taine, dar pe care nu le pot încredinţa scrisului: mintea vede toată zidirea şi înspăimântată de lucrarea minţii celei sfinte şi de vederea tainelor dumnezeieşti, înalţă din adâncul inimii laude pe care nu le pot aşterne scrisul.

Omul întreg, deci, este atunci îndumnezeit de această mişcare dumnezeiască, în afară de tot ce e lucru material şi sensibil şi este cuprins de o bucurie nestăvilită, ca unul ce este scufundat în mult vin[703].

După acestea mintea este răpită într-o vedere dumnezeiască şi vede taine înfricoşate, despre care nu pot scrie cu de-amănuntul. Mintea vede vedenii dumnezeieşti, vede şi desfătarea Drepţilor, frumuseţile raiului. Mai sus încă, mintea vede în cer taine uimitoare şi preamărite şi, pe cât este răpit omul de la momelile potrivnicilor [demoni], pe atât vede mai mult din cele ce-i dă Duhul”[704].

Din citaţia extinsă vasiliană observăm, că vederea este, pe de o parte, o realitate dumnezeiască acaparatoare iar, pe de altă parte, un eveniment personal păstrat cu discreţie, cu smerenie şi imposibil de narat în totalitatea sa.

Sfântul Vasile subliniază faptul, că vederea produce îndumnezeirea omului şi că îndumnezeirea este o realitate conştientă, plină de bucurie şi exaltare dumnezeiască.

---

701 Ibidem.
702 Introd. la Filotei Sinaitul, ed. Ică jr. şi Maria Oros, p. 247.
703 Ca unul îmbătat de vin.
704 Ibidem.

Nevoitorul care trăieşte un extaz este ca un îmbătat de lumina dumnezeiască iar vederea dumnezeiască are precizie, are concreteţe, pentru că ne dă să Îi vedem pe Sfinţi şi pe Îngeri, ne dă să vedem lucrurile veşnice ale Împărăţiei lui Dumnezeu. Astfel, lumina dumnezeiască nu apare ca o realitate goală de prezenţe personale sau de realităţi extatice, ci e populată, din plin, de realităţile dumnezeieşti, pe care Dumnezeu doreşte să ni le descopere şi pe care noi putem să le purtăm.

Ambii Sfinţi Părinţi au arătat, că *rugăciunea lui Iisus* este meşteşugul dumnezeiesc, care ne duce la vedere, dacă suntem călăuziţi, în mod direct, de un Părinte, care a făcut drumul acesta înaintea noastră.

Vederea lui Dumnezeu e un dar al lui Dumnezeu iar noi putem să vedem numai prin Duhul şi cât ne dă Dumnezeu să vedem.

Vederea nu este o cunoaştere totalizatoare a Împărăţiei, ci o cunoaştere reală, dumnezeiască, pe măsura noastră a Împărăţiei, care trebuie să ne folosească personal şi, care trebuie predată, cu smerenie, şi doritorilor de viaţă sfântă.

Părinţii noştri nu au scos rugăciunea lui Iisus din contextul sacramentalo-ascetic al eclesialităţii ortodoxe, ci au arătat pe linie patristică faptul, că rugăciunea lui Iisus este drumul interior, personal, singurul drum de altfel, spre o înaintare conştientă în curăţirea de patimi şi spre ridicare noastră, de către har, la vederea slavei dumnezeieşti.

2. 1. 15. Vederea şi iubirea arzătoare pentru Dumnezeu

Ultima exemplificare patristică despre teologia slavei avem să o dăm prin prisma unui Sfânt Părinte al secolului al XX-lea, prin Sfântul Siluan Athonitul. La Sfântul Siluan vederea lui Dumnezeu este prezentată în atmosfera interioară a unei iubiri rugătoare, pline de dor, de stăruinţă rugătoare pentru primirea Duhului Sfânt şi a vederii Domnului.

Aşa se face, că cea mai reluată idee în scrierile Sfântului Siluan este aceea de cunoaştere a Domnului prin Duhul. El insistă extrem de mult asupra adevărului, că Sfântul Duh l-a făcut pe el să-L cunoască pe Domnul[705].

Însă, Sfântul Duh a fost dat tuturor Sfinţilor[706] şi nu numai sieşi. Siluan nu se vedea un posesor *special* al harului, ci, pentru el, *simţirea harului lui Dumnezeu* era o realitate, care putea fi experiată de către toţi creştinii ortodocşi.

Pentru a vorbi despre vederea lui Dumnezeu, Siluan începe prin a vorbi despre smerenie: „Dumnezeu Îşi descoperă tainele Sale sufletului smerit"[707]. Smerenia e cadrul interior unde Dumnezeu Îşi revarsă cunoaşterea de Sine, prin vederea luminii.

Legătura noastră cu Domnul, cu Mântuitorul Iisus Hristos e subliniată de autorul nostru, ca o legătură prin iubire.

Şi „iubirea lui Dumnezeu e arzătoare"[708] în fiinţa noastră, ne umple ca un foc nestăvilit şi ne face să uităm de cele pământeşti[709].

Cu toate, că iubirea este aceea, care ne absoarbe în dorinţa de a vedea pe Domnul, înţelegem iubirea lui Dumnezeu, numai când Îl vedem pe El[710]. Iubirea pe care harul ne-o aduce, ca să Îl căutăm pe El, se îmbogăţeşte

---

[705] A se vedea: Siluan, ed.Ică jr. , p. 47***, p. 48, p. 49, p. 50, p. 51**, p. 54, p. 55***, p. 56**, p. 57, p. 58, p. 59**, p. 60, p. 61, p. 62**, p. 63, p. 68, p. 71, p. 72, p. 73**, p. p. 76, p. 77, p. 78, p. 79**, p. 96, p. 97, p. 106, p. 109, p. 117, p. 119, p. 123**, p. 129**, p. 136, p. 142, p. 143, p. 147, p. 188, p. 197, p. 200, p. 225.
[706] Idem, p. 51.
[707] Idem, p. 53.
[708] Idem, p. 53. Aceeaşi afirmaţie e reluată în p. 112 şi 119.
[709] Ibidem.
[710] Idem, p. 54. În p. 59, Sfântul Siluan ne spune, că numai prin Sfântul Duh şi prin credinţă ni se face cunoscută iubirea lui Dumnezeu.

uluitor de mult atunci, când Îl vedem pe El. Iubirea ante-extatică pentru Dumnezeu e diferită de cea post-extatică. Vederea produce urmări copleşitoare, fundamentale în fiinţa noastră.

Legătura interioară dintre Fiul şi Duhul e văzută de Siluan în contextul experienţei duhovniceşti, în contextul intimizării noastre cu Prea Curata Treime. Pentru aceasta şi spune:

„Prin Duhul Sfânt este cunoscut Domnul şi în Duhul Sfânt este iubit Domnul, dar, fără Duhul Sfânt, omul nu este decât pământ păcătos”[711]. Diferenţa netă între a fi în har / a simţi harul şi a fi în afara lui / a nu-l simţi e afirmată categoric de Sfântul Siluan. Fără harul lui Dumnezeu nu poţi cunoaşte pe Dumnezeu şi nici nu poţi conştientiza adevărata demnitate a omului, aceea de a ne îndumnezei.

Îndumnezeirea este o realitate de care Sfântul Siluan vorbeşte cu o *lejeritate* normală pentru un om duhovnicesc, pentru că, Sfântul Duh ne face asemenea Domnului, încă de pe pământ[712]. *Asemănarea* de care ne vorbeşte Părintele nostru nu înseamnă altceva decât îndumnezeirea umanităţii lui Hristos şi, prin El, îndumnezeirea noastră.

Îndumnezeirea este o realitate, care începe cu această viaţă. Vederea lui Dumnezeu începe în această viaţă. La vederea Domnului bucuria este atât de mare, precizează Siluan, încât nu putem să spunem „nici măcar un singur cuvânt despre Dumnezeu”[713], pentru că sufletul ne este „schimbat de îmbelşugarea Sfântului Duh”[714]. Vederea curmă expozeul despre Dumnezeu, pentru că însăşi vederea este cea mai bună vorbire despre Dumnezeu. În ceea ce vedem constă întreaga noastră vorbire despre Dumnezeu.

Ca şi Sfinţii Părinţi anteriori, Siluan accentuează faptul, că nu putem să-L iubim pe Domnul, dacă nu-L vedem[715]. Pe de o parte, autorul ne vorbeşte despre cunoaşterea Domnului, ca despre o simţire interioară a harului[716], care nu înseamnă vedere iar, pe de altă parte, despre vederea propriu-zisă, despre extaz, ca deplina cunoaştere a Domnului.

---

[711] Idem, p. 56.
[712] Ibidem.
[713] Idem, p. 57.
[714] Ibidem.
[715] Idem, p. 57.
[716] Ibidem.

Simţirea harului însă, trebuie bine înţeles acest lucru, este o urmare directă a extazului. După vederea lui Dumnezeu simţim în mod conştient, harul lui Dumnezeu care este în noi de la Sfântul Botez. Vorbind despre simţirea harului, autorul nostru ne spune că atunci, când „se află mai mult har [în suflet], atunci în suflet e lumină şi o mare bucurie; iar dacă se află încă şi mai mult har, atunci şi trupul simte harul Sfântului Duh"[717].

Pentru Siluan, cel care simte harul în sufletul şi în trupul său, până la adormirea sa, va fi un Sfânt şi în urma lui vor rămâne Sfinte Moaşte. El va repeta de mai multe ori faptul, că harul stă şi în suflet şi în trup[718] iar într-un loc afirmă: „Duhul Sfânt este în omul întreg: în suflet, în minte şi în trup"[719].

Aceste precizări ne dau să înţelegem, că Sfântul Siluan nu considera vreun mădular al trupului uman în afara vederii dumnezeieşti, a mântuirii şi a îndumnezeirii. Pentru el, Duhul Sfânt acţionează faţă noi în mod maternal, pentru că „Îi este milă de noi, ne iartă, ne vindecă, ne povăţuieşte şi ne bucură"[720].

Prezenţa Sfântului Duh în fiinţa noastră este absolut necesară. Din acest motiv, el şi afirmă următorul adevăr, cum că sufletul nostru moare fără Domnul şi fără Sfântul Duh[721]. Părintele nostru, bineînţeles, nu vorbeşte de o *desfiinţare* a sufletului prin necredinţă sau prin non-simţirea harului, ci de moartea duhovnicească, în care nu mai simţi harul dumnezeiesc.

Cel care a văzut pe Dumnezeu este marcat, în mod iremediabil, fiinţial, de acest lucru. Spune el: „Sufletul care a gustat dulceaţa Duhului Sfânt n-o poate uita; el înseteză ziua şi noaptea şi se avântă nesăturat spre Dumnezeu"[722].

Vederea nu produce o împlinire care ne saturează, ci, dimpotrivă, ne înflăcărează, ne umple de un nesaţ continuu pentru slava lui Dumnezeu. Dorirea vederii lui Dumnezeu devine toată viaţa noastră. Dacă L-am văzut pe Dumnezeu, atunci dorim să Îl vedem continuu şi să fim cu El pentru toată veşnicia.

---

[717] Idem, p. 58.
[718] Idem, p. 106, p. 127, p. 183.
[719] Idem, p. 114.
[720] Idem, p. 66.
[721] Idem, p. 88
[722] Idem, p. 92.

În această ordine de idei, a trăirii în har şi a doririi vederii zilnice a lui Dumnezeu[723], pierderea harului este cea mai mare catastrofă interioară a nevoitorului ortodox.

Sfântul Siluan subliniază acest cataclism interior spunând, că pierderea harului se caută cu lacrimi / prin lacrimi[724], prin multă pocăinţă şi nevoinţă. Dacă nu mai simţim interior harul, nu mai avem nicio legătură simţită, conştientă cu Dumnezeu. Tocmai în aceasta constă durerea enormă, neînţeleasă de cei neduhovniceşti a văzătorului lui Dumnezeu, că el se simte atunci căzut de la iubirea lui Dumnezeu, de la bogăţia de har şi de la bucuria interioară, pe care o simţise până atunci.

Pierderea harului e o pierdere a unei bogăţii reale şi nu a uneia închipuite. Tocmai de aceea vorbim de o mântuire fluctuantă în Ortodoxie, de o îndumnezeire pe care o poţi pierde printr-un păcat oarecare, dacă nu ne păzim cu mare atenţie. Ceea ce pierdem e descris cu mare însufleţire de Siluan. E starea în care simţi, că „Duhul Sfânt este dulce şi plăcut pentru suflet şi trup”[725]. E starea aceea în care „El ne dă să cunoaştem iubirea lui Dumnezeu şi iubirea aceasta este din Duhul Sfânt”[726].

Simţirea harului înseamnă simţirea legăturii vii cu Dumnezeu. Simţim iubirea lui Dumnezeu prin harul pe care îl primim[727], pentru că „harul lui Dumnezeu dă puterea de a iubi pe Cel iubit”[728]. Diferenţa dintre *a te crede iubit de Dumnezeu* şi *a simţi iubirea lui Dumnezeu*, prin Duhul, este enormă.

După cum există aceeaşi diferenţă semnificativă între *creştinii luminaţi prin Botez*, care cred în Dumnezeu şi fericirea pe care o au cei, care *Îl cunosc pe Dumnezeu*[729]. De aceea precizează Siluan, că „a crede că Dumnezeu e un lucru, dar a-L cunoaşte pe Dumnezeu e altceva”[730], pentru că la el *a cunoaşte* înseamnă a vedea pe Dumnezeu, a vedea slava Sa.

---

[723] Cf. Idem, p. 85, Sfântul Siluan spune: „Sufletul, care a cunoscut pe Domnul, vrea să-L vadă întotdeauna întru sine, căci El vine în suflet în tihnă, dă sufletului pace şi dă mărturie fără cuvinte de mântuirea lui”.
[724] Idem, p. 98, p. 93, p. 121.
[725] Idem, p. 94.
[726] Ibidem.
[727] Idem, p. 96.
[728] Idem, p. 125.
[729] Idem, p. 76.
[730] Idem, p. 115.

Preponderenţa cunoaşterii harice este evidentă la Sfântul Siluan. Pentru el nu cunoaşterea teologică cognitivă e fundamentul gnoseologiei ortodoxe, ci experienţa vederii. Spune el: „în cer şi pe pământ, Domnul este cunoscut numai prin Sfântul Duh şi nu din învăţătură”[731]. Vederea prin Duhul e *fundamentul cunoaşterii* sau *cunoaşterea duhovnicească în sine*.

Pe cât am experiat din Duhul, pe atât cunoaştem. În cuvintele Sfântului Siluan, exprimarea noastră anterioară s-ar traduce astfel: „fiecare dintre noi poate înţelege despre Dumnezeu, atât cât i-a făcut cunoscut harul Duhului Sfânt”[732]. Chiar dacă noi acumulăm date teologice diverse, numai Duhul este Cel, Care ne luminează asupra lor, Care ne revelează, în mod intim, adevărata înţelegere şi putere a cuvintelor dumnezeieşti.

Harul este cel, care face din sufletul nostru o biserică a lui Dumnezeu[733] şi acolo Dumnezeu Îşi arată slava Sa, pentru că Îşi iubeşte propria-Şi zidire[734]. Sfântul Siluan întemeiază vederea în iubirea lui Dumnezeu şi, deopotrivă, şi în smerenie, ca una care ne dă să vedem pe Domnul[735]. Iubirea şi smerenia ne dau să vedem pe Dumnezeu[736] şi atunci, când sufletul „vede pe Domnul, atunci se bucură negrăit de frumuseţea slavei Lui, iar iubirea lui Dumnezeu şi dulceaţa Duhului Sfânt îl fac să uite cu desăvârşire pământul”[737].

Extazul ne mută cu mintea şi cu dorul inimii la cer, însă ne umple, în acelaşi timp, de smerenie şi de conştiinţa nevredniciei noastre abisale faţă de slava lui Dumnezeu.

Bucuria şi iubirea pentru Dumnezeu sunt afundate într-o smerenie insondabilă. Aşa se face, că vorbind despre existenţa Sfinţilor în Rai, în Împărăţia Cerurilor, Sfântul Siluan mărturiseşte:

„Aşa este raiul Domnului. Toţi vor fi în iubire şi prin smerenia lui Hristos toţi vor fi bucuroşi să-i vadă pe ceilalţi mai presus decât ei înşişi. Smerenia lui Hristos sălăşluieşte

[731] Idem, p. 117.
[732] Idem, p. 118.
[733] Idem, p. 66.
[734] Idem, p. 71.
[735] Ibidem.
[736] Ibidem.
[737] Ibidem.

în cei mici: ei sunt bucuroşi că sunt mici. Aşa mi-a dat să înţeleg Domnul”[738].

Sfinţii lui Dumnezeu nu sunt astfel nişte *atotputernici* discreţionari, care se simt în stare să facă tot ce vor faţă de pământeni, ci nişte lumini pline de smerenie în lumina slavei lui Dumnezeu, care se consideră nevrednici de măreţia bogăţiei lui Dumnezeu. Sfinţii îşi dau unii altora întâietate şi se bucură unii de alţii, pentru că ei trăiesc, deopotrivă, smerenia, cât şi iubirea lui Hristos.

Iar mântuirea va fi pe măsura iubirii de Dumnezeu, pentru că, „fiecare va fi preamărit pe măsura iubirii lui”[739]. Când sufletul „gustă pe Duhul Sfânt”[740], atunci cunoaşte pe Domnul şi iubirea Lui[741], pentru că „iubirea e cunoscută prin Duhul Sfânt. Iar pe Duhul Sfânt sufletul Îl recunoaşte prin pace şi dulceaţă”[742], adică prin caracteristici sigure, duhovniceşti ale prezenţei Sale.

Relaţia noastră cu Duhul este una atât de intimă, încât devenim receptori ai tainelor şi ai frumuseţii lui Dumnezeu.

În acest sens, Siluan scrie: „Duhul Sfânt ne descoperă tainele lui Dumnezeu. Duhul Sfânt ne învaţă sufletul să iubească pe oameni cu iubire negrăită. Duhul Sfânt ne împodobeşte trupul şi sufletul cu frumuseţe până într-atât, încât omul se face asemenea Domnului în trup şi va trăi veşnic cu Domnul în cer şi va vedea slava Lui”[743]. Îndumnezeirea, asemănarea cu Domnul prin transfigurarea fiinţei[744] noastre este cheia de intrare în slava veşnică a lui Dumnezeu.

Domnul „ne-a dat Duhul Sfânt şi sufletul trebuie să simtă că Duhul Sfânt viază întru el”[745], spune Părintele nostru. Trebuie să fim conştienţi de comoara pe care o avem în noi, de comoara harului şi într-o relaţie vie cu Dumnezeu, prin harul dat nouă în Biserică. Domnul ne dă „în dar, pentru bunătatea Sa”[746], harul Său şi să-L vedem pe El[747] iar

---

[738] Ibidem.
[739] Idem, p. 106.
[740] Idem, p. 129.
[741] Ibidem.
[742] Idem, p. 135.
[743] Idem, p. 137.
[744] Idem, p. 147. Spune el aici: „în Duhul Sfânt omul se face asemenea lui Dumnezeu”.
[745] Idem, p. 138.
[746] Idem, p. 184.
[747] Idem, p. 179.

lumina dumnezeiască produce în noi zdrobirea inimii şi multă iubire dumnezeiască[748].

Aceasta, lumina, vederea ei, nu trebuie considerată un *privilegiu*. Vederea lui Dumnezeu nu trebuie văzută nici ca un *eveniment singular*, *insular*, *absolut*, într-o viaţă de om.

Sfântul Siluan spune ceva şi mai copleşitor: lumina ar trebui să fie *starea noastră zilnică*, *cotidianitatea* noastră. Spune el ad litteram: „Dacă am fi fost smeriţi, Domnul ne-ar fi dat să vedem raiul în fiecare zi”[749]. Pentru că „păcatul urâţeşte pe om, dar harul îl face frumos”[750], trăirea zilnică în har, ar transforma viaţa noastră într-o frumuseţe şi minune cutremurătoare pentru această lume.

Sfântul Siluan dă un răspuns absolut, într-unul dintre cuvintele sale, preşedinţilor de stat ai lumii şi nouă, tuturor, celor care trăim şi vom trăi pe pământ, în ceea ce priveşte *secretul* păcii şi al fericirii pe pământ. Spune Sfinţia sa, că dacă L-am cunoaşte pe Domnul, prin Sfântul Duh, am dispreţui cu toţii felul nostru de viaţă anterior şi am trăi în „mare pace şi iubire şi mare bucurie ar fi pe pământ”[751].

Secretul păcii interioare şi statale stă, cu alte cuvinte, în vederea lui Dumnezeu, în adevărata cunoaştere de Dumnezeu, care transformă viaţa dintr-o trambulină spre moarte şi suferinţa veşnică, într-o trambulină spre Împărăţia veşnică a lui Dumnezeu.

Teologia slavei la Sfântul Siluan, în concluzie, e centrată pe relaţia interioară dintre Fiul şi Duhul în mântuirea noastră, harul lui Dumnezeu fiind legătura intimă, dumnezeiască dintre Dumnezeu şi noi.

Vederea lui Dumnezeu produce consecinţe puternice în fiinţa noastră, adânci şi prin aceasta începem să simţim în fiinţa noastră lucrarea harului şi să învăţăm adevărata iubire a lui Dumnezeu faţă de noi.

Sfântul Siluan vorbeşte despre îndumnezeirea trupului, ca despre o consecinţă firească a harului în fiinţa noastră şi despre sfinţenie, ca despre starea de normalitate a fiecărui creştin ortodox în parte. Însă mântuirea înseamnă să simţi, că Dumnezeu te sfinţeşte prin Duhul şi prin Duhul, să vezi, pe zi ce trece, că te faci tot mai asemănător Domnului.

---

748 Idem, p. 188.
749 Idem, p. 242.
750 Idem, p. 141.
751 Idem, p. 79.

2. 2. Concluzii

Cercetarea textuală a scrierilor patristice a demonstrat o bogată explicitare a teologiei slavei la Sfinţii Părinţi analizaţi şi o continuitate, evidentă, a experienţei slavei, în Biserică, de-a lungul secolelor. Astfel, de la Dionisie şi până la Siluan, vederea lui Dumnezeu a fost o realitate dumnezeiască personală, de prim rang, a Părinţilor Bisericii, pe care aceştia au experiat-o şi au dezbătut-o în scrierile lor.

Dionisie Areopagitul vorbea despre vederile dumnezeieşti, ca despre organele prin care Dumnezeu ne sfinţeşte viaţa şi despre lumina divină, ca despre aceea, care pătrunde şi susţine toate câte există. La el vederea are un fundament sacramentalo-eclesial şi, în acelaşi timp, experenţialo-pnevmatologic şi precizează faptul, că vederea extatică e singura cunoaştere desăvârşită a omului, pentru că e împărtăşire de viaţa lui Dumnezeu.

Grigorie al Nyssei vorbeşte despre un apofatism cu conţinut extatic şi nu filosofic, care porneşte de la înţelegerea virtuţii şi a desăvârşirii ca experienţe nelimitate. Pentru el a vedea pe Dumnezeu înseamnă a-L dori şi mai mult şi, în acelaşi timp, a vedea pe Dumnezeu înseamnă să te laşi condus spre ceea ce El vrea să te îndrepte.

Grigorie Teologul reliefează caracterul energetic al Treimii dar precizează, că propria noastră condiţie, aceea de fiinţe create, ne face inapţi să cuprindem slava lui Dumnezeu. Vedem cele din jurul lui Dumnezeu şi nu fiinţa lui Dumnezeu: aceasta fiind marca generală a teologiei slavei la Părinţii Bisericii.

Macarie Egipteanul accentuează, deopotrivă, simţirea interioară a harului, cât şi vederea lui Dumnezeu, care înseamnă sălăşluirea harului Treimii în noi. Pentru el viaţa duhovnicească este o concreteţe interioară, ca şi nestricăciunea, pentru că hariologia macariană, care este centrată trinitar, vede fiinţa umană drept spaţiul, unde se produce restaurarea şi îndumnezeirea omului.

Respingând pe anomei, Ioan Gură de Aur exclude orice discutare a fiinţei lui Dumnezeu în termeni gnoseologici şi arată că gnoseologia ortodoxă, ca împărtăşire de harul Treimii, este eminamente soteriologică.

La Augustin, rugăciunea şi curăţia asigură terenul interior al vederilor dumnezeieşti şi vederea luminii e

prezentată de către el ca una, care ne descoperă decăderea interioară. Concluzia pe care am tras-o din teologia augustiniană e aceea că teologia slavei este la el deplin soteriologică.

Isaac Sirul vorbeşte despre extaz, ca despre cea mai autentică şi adâncă experienţă duhovnicească, care este rod al rugăciunii curate şi precizează, că vederea dumnezeiască este certificarea personală a realităţii lui Dumnezeu şi modul în care ne umplem de cea mai mare dragoste pentru El.

Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre vedere în cadru soteriologic, la el mântuirea fiind sinonimă cu îndumnezeirea omului, care se dobândeşte pe măsura puterii duhovniceşti a celui credincios. Vederea dumnezeiască produce unificarea interioară a omului, dar ea nu reprezintă o noutate absolută în ontologia umană ci e, mai degrabă, o recuperare a condiţiei originare a umanităţii.

Pentru Ioan Damaschin, vederea e un dar al lui Dumnezeu, care îl întăreşte pe om şi îl face cetăţean al Raiului. Vederea e prezentată de către el ca o înviere a sufletului, pe când îndumnezeirea e frumuseţea şi curăţia noastră interioară, care ţine de acoperirea noastră de slava lui Dumnezeu.

Teognost recunoaşte vederea ca pe o arvună a vederii veşnice şi pune la baza vederii nepătimirea. Soteriologia derivă la el din trăirea efectivă a harului dumnezeiesc iar vederea lui Dumnezeu e graduală, pe măsura pătrunderii noastre de slava lui Dumnezeu.

Grigorie Sinaitul vede raţionalitatea adevărată a omului ca pe o consecinţă a curăţiei şi a nestricăciunii iar experierea slavei se face de către fiinţa omului în integralitatea ei. Pentru el, simţirea harului ţine de normalitatea vieţii duhovniceşti a unui credincios ortodox şi vede gnoseologia ortodoxă, ca pe o îmbinare dumnezeiască între cunoaşterea extatică, cunoaşterea harică zilnică şi neobosita muncă a înţelegerii vieţii ortodoxe. Şi pentru el, ca şi pentru Teognost şi Maxim, sfinţenia este o *realitate personală* şi nu *un standard general de viaţă*.

Grigorie Palama neagă orice cunoaştere plenară a lui Dumnezeu prin simţuri sau prin intelecţie, poziţionându-se pe cunoaşterea extatică a slavei lui Dumnezeu. Cunoaşterea epistemologică nu este pentru el decât o auxiliară a îndumnezeirii şi nu o parte fundamentală a ei. Pentru acesta curăţia este aceea, care ne apropie de Dumnezeu şi nu

cultura, ştiinţa, tehnologia. În vederile extatice ni se arată diverse lucruri dumnezeieşti, extazele sunt unice şi personale şi sunt pe măsura duhovnicească a celor care le au.

Vasile de la Poiana Mărului vorbeşte, ca şi Paisie Velicikovski, despre vedere în cadrul rugăciunii lui Iisus. Pentru Vasile, rugăciunea inimii pregăteşte pentru vedere, pe când Paisie accentuează vederea în ecuaţia paternităţii duhovniceşti şi a rugăciunii neîncetate.

Siluan insistă pe cunoaşterea Domnului prin Duhul şi pe faptul, că fără harul lui Dumnezeu nu-L poţi cunoaşte pe Dumnezeu şi nu poţi să conştientizezi, că adevărata demnitate umană e îndumnezeirea. Cunoaşterea lui Dumnezeu înseamnă a-L vedea pe El şi această vedere ar trebuie să fie o realitate cotidiană, neîntreruptă pentru noi.

Părinţii Bisericii analizaţi de către noi au accentuat extrem de puternic experierea interioară a harului şi vederea slavei Treimii şi au arătat, că îndumnezeirea porneşte de la vederea lui Dumnezeu şi se sprijină pe ea.

3. Traduceri patristice referitoare la teologia slavei

3. 1. Cuvânt la Schimbarea la faţă a Domnului[752]

Al celui între Sfinţi, Părintele nostru Ioan Damaschin, preafericitul monah şi preot, cuvânt la preaslăvita Schimbare la faţă a Domnului nostru Iisus Hristos.

1. Apropiaţi-vă, ca să ne bucurăm astăzi, o, iubită adunare (σύστημα)! Apropiaţi-vă şi împreună să facem prăznuirea adevăraţilor iubitori [de Dumnezeu], care are loc astăzi! Veniţi dar aici şi prăznuiţi împreună cu mine!

Apropiaţi-vă, având drept chimvale binerăsunătoare, buzele care strigă de bucurie (τοῖς χείλεσιν ἀλαλάξωμεν)! Apropiaţi-vă, ca să săltăm duhovniceşte!

Căci, care este praznicul şi ocazia de bucurie pe care o avem? Căci, ce altă bucurie şi veselie avem, decât pe aceea de a fi evlavioşi faţă de Domnul [nostru] şi cinstitori ai Treimii [Τριάδι], închinându-ne Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, Cei împreună veşnici, Care S-a făcut cunoscută şi este cinstită de toate gurile, minţile şi sufletele, ca o dumnezeire în trei ipostasuri nedespărţite; cunoscând şi mărturisind pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu, iar ipostasul unul şi dumnezeiesc, fiind cunoscut de către noi în două firi nedespărţite şi neamestecate (ἀδιαιρέτοις καὶ ἀσυγχύτοις), împreună cu proprietăţile celor două firi?

Mă bucur şi mă veselesc pe deplin de praznic. Şi care din sărbătorile Hristosului meu se prăznuiesc? Căci nu este bucurie ca aceea a neevlavioşilor. Lăsaţi întregul nor al necazului, care ne umbreşte mintea şi pe toate cele, care nu ne ridică la cele înalte.

De ce să dispreţuiţi toate cele pământeşti? Pentru că noi nu avem moştenire (πολίτευμα) pământească. Să ne ridicăm mintea la cer, unde ne aşteaptă Mântuitorul şi Domnul nostru Hristos.

---

[752] Traducerea noastră s-a făcut conform Joannes Damascenus, *Homilia in transfigurationem domini*, PG 96, col. 545-576.

2. Căci astăzi [prăznuim] lumina neajunsă (ἀπροσίτου) şi fără fund (ἄβυσσος). Astăzi, lumina dumnezeiască, cea mai presus de orice lumină a inundat şi a umplut de strălucire pe Apostoli în muntele Taborului.

Astăzi, Iisus Hristos Se face cunoscut drept Stăpânul Vechiului şi Noului Testament, de cei care, ca şi mine, iubesc faptele şi numele Său, a Celui mai dulce şi mai dorit dintre toţi, şi mai dulce, decât toate cele mai presus de minte[753].

Astăzi, Moise, corifeul (ἔξαρχος) celor din vechime, dătătorul Legii celei dumnezeieşti, stă în muntele Taborului, ca un cinstitor al Stăpânului, a Dătătorului de Lege Hristos şi e văzut, prin iconomie, de aceia, cel care a învăţat cele dumnezeieşti şi tipice pe cei din vechime.

Căci acelora[754], ca şi mie, [Moise] li s-a făcut cunoscut, ca ştiutor al celor viitoare (τὰ ὀπίσθια) ale lui Dumnezeu. Şi a văzut limpede slava dumnezeirii (τὴν δόξαν τῆς θεότητος), ascuns în crăpătura pietrei, după cum spune Scriptura: *Şi piatra este Hristos* (I Cor. 10, 4); Dumnezeu întrupat, Cuvântul [lui Dumnezeu] şi Domnul, după cum Dumnezeiescul Pavel a dorit să ne înveţe pe noi.

Căci piatra aceea era Hristos, Care a luat trupul nostru, făcându-Se prin aceasta foarte mic, ca să fie ca o crăpătură. Iar lumina era fără margini şi mai presus de toată vederea celor care există.

Astăzi, Cel mai mare dintre corifeii Noului Testament, Hristos, Se face cunoscut în mod limpede, în lumină. *Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu* (*Mt. 16, 16*), al corifeului celui vechi[755], pe care noi Îl cunoaştem ca Dătătorul ambelor Legi [ale celor două Testamente] şi care ne-a spus, pe deplin, că este punctul lor de legătură.

Acesta e cel care[756], pentru mine, a fost ridicat Proroc, ca să vorbească despre Celălalt[757]. Şi Acesta din urmă a venit pentru mine, ca om, ca să fie Corifeul/ Conducătorul / Stăpânul poporului celui nou.

Căci mai presus de mine şi ca mine [a venit Hristos] şi domneşte peste toată stăpânirea. Pentru mine şi pentru

[753] Adică decât toate cele cereşti. Hristos Dumnezeu e dulceaţa cea mai mare a întregii existenţe.
[754] Se referă la Sfinţii Apostoli.
[755] Sf. Proroc Moise.
[756] Idem.
[757] Despre Hristos.

tine, pentru noi, cei care cinstim ambele Testamente, şi pe Cel vechi, cât şi pe Cel nou.

Astăzi, fecioarei celei noi[758] şi fecioarei celei vechi i se binevesteşte de către Domnul, [Cel ieşit] din Fecioara fecioarelor.

Apropiaţi-vă dar, acum, ca să ascultăm din cele ale Prorocului David! *Cântaţi Dumnezeului nostru, cântaţi; cântaţi Împăratului nostru! Că împărat a tot pământul este Dumnezeu; cântaţi cu înţelegere* (*Ps. 46, 6-7*).

Cântaţi cu minte înţelegătoare (συνέσει νοὸς), ca astfel să înţelegem cuvintele cele dulci. Căci înţelegerea cu mintea a cuvintelor *este [mai] dulce gâtlejului meu [decât] bucatele* (τὰ σῖτα), după cum a spus cel preaînţelept.

Să cântăm şi să căutăm să le înţelegem pe toate întru Duhul şi, prin Acela, să mergem spre cele negrăite ale lui Dumnezeu, întru lumina Tatălui, luminaţi întru toate de Duhul, adică de lumina cea neapropiată, pe care au văzut-o aceia la Fiul lui Dumnezeu.

Acum, oamenii au văzut cu ochii pe cele nevăzute, trupul cel de pământ a văzut raza dumnezeiască cea strălucitoare, trupul acesta muritor a văzut slava cea izvorâtoare din dumnezeire. Căci Cuvântul are trup. *Cuvântul trup S-a făcut* (*In. 1, 14*) şi nu a locuit cu noi doar firea dumnezeiască.

Cutremură-te întreagă minte de această venire mai presus de oricare alta! Fiindcă [Cuvântul], făcându-Se trup, nu este lipsit de slava [dumnezeiască], ci ea [ţâşneşte] dinăuntru, fiind a Cuvântului şi fiind mai presus de orice numire. Căci este a ipostasului dumnezeiesc al lui Dumnezeu Cuvântul, Cel mai presus de orice dumnezeire.

Şi cum sunt neamestecate cele unite şi împreună cele neamestecate? Cum, conlucrează într-un [ipostas] cele ireconciliabile (τὰ ἀσύμβατα) şi cum locuiesc acelea în ipostasul Cuvântului, fără să se despartă?

Toate aceste lucruri se petrec datorită unirii ipostatice. Există unire, dar aceasta se petrece într-un singur ipostas. Nu există despărţire a celor nedespărţite, ci unire neamestecată, care păstrează unitatea ipostasului, dar păzeşte şi doimea firilor, prin care, Cuvântul rămâne neschimbat întrupându-Se şi Dumnezeirea, cea nemişcată, Îşi însuşeşte, mai presus de orice minte, trupul muritor.

---

[758] Se referă la creştini, ei fiind *cei noi* şi la credincioşii Vechiului Testament, adică la *cei vechi*, din vechime.

Şi Dumnezeu Se face om, pentru ca pe om să-l îndumnezeiască. [Se face om] fără mutare şi printr-o neamestecată întrepătrundere / perihoreză a acelora[759] şi la nivelul unirii ipostatice. Căci El Însuşi este, El, Cel veşnic şi nicidecum nu a devenit altul[760].

3. Astăzi, oamenii aud cele neauzite. Căci Omul cel bogat, Fiul lui Dumnezeu, este mărturisit drept Unul-Născut Cel iubit (Mt. 17, 5) şi deofiinţă [cu Tatăl şi cu Duhul].

Mărturie nemincinoasă! Adevăr mântuitor! Acest adevăr mântuitor a fost rostit de către Tatăl.

Stă şi David [drept mărturie pentru acesta], cel care ne mişcă prin cântecul dumnezeiesc (τὴν θεόφθογγον) al lirei Duhului, şi l-a făcut, prin cântare, să fie şi mai clar şi mai înalt, întrucât a fost văzut cu mult înainte şi de cei vechi, de cei care s-au învrednicit să vadă, având ochii curaţi (καθαροῖς ὄμμασι), pe Dumnezeu Cuvântul, din cauza milei Sale pentru cei, care sunt în trup.

Căci acesta ne-a proorocit: „Taborul şi Ermonul întru numele Tău se vor bucura” (Ps. 88, 13). Fiindcă mai întâi Ermonul[761] s-a bucurat, căci a auzit pe Tatăl mărturisind în mod clar numele de Fiu pentru Hristos. Căci aici, în Iordan, şi cei vechi şi cei noi, au avut drept mediator pe Înaintemergătorul, Care a venit să boteze.

Doar el cinstea în mod tainic pe Cel, Care a strălucit în întunericul acestei lumi (In. 1, 5), prin lumina cea neapropiată, nevăzută de către oameni şi interzisă celor din afară.

Căci în mijlocul Iordanului, apa curăţeşte [întreaga] lumea şi îi aduce iertarea[762] şi [aceasta] nu este numai pentru cei curaţi. Fiindcă glasul Tatălui a tunat din înaltul cerului, mărturisind pe Cel care se boteza drept *Fiul Cel iubit*. Pe când porumbelul mărturisea, că aceasta este lucrarea degetului Sfântului Duh.

Acum, muntele cel sfânt şi dumnezeiesc, muntele cel înalt, Taborul, se bucură şi se veseleşte. Căci nu este fără slavă şi strălucire, fiindcă acum i-a acoperit norul[763], pe măsura vredniciei lor.

---

[759] A firilor.
[760] După întruparea Sa ca om.
[761] Se referă la Iordan.
[762] Sfântul Botez.
[763] Pe Sfinţii Apostoli.

Fiindcă ne-am luat la întrecere, prin har, cu cei cereşti. Şi, în locul îngerilor căzuţi (οἱ ἄγγελοι ἀκλινὲς), nădăjduim să vedem cu ochii pe cele neclintite, să fim aleşi, ca şi acei [trei] Apostoli, ca să vedem strălucirea slavei Împărăţiei Sale.

Căci noi credem, că toţi morţii vor învia, şi atât morţii, cât şi vii vor vedea pe Domnul. Fiindcă Moise a fost adus, înainte, dintre cei morţi iar, dintre cei vii, a fost adus drept mărturie Ilie, tot dintre cei vechi, care a fost înălţat într-un car de foc la cer, condus de cai de foc. Şi aceşti corifei ai Prorocilor au prorocit, că cei care au mâniat pe Domnul îşi vor găsi mântuirea / scăparea prin cruce.

De aceea săltaţi şi bucuraţi-vă ca şi mieii, care închipuiau zorii [mântuirii], căci e mărturisit ca Fiu de glasul venit din nor, adică din Duhul, de unde Tatăl a fost auzit mărturisind pe Hristos, pe Dătătorul vieţii. *Al cărui nume este mai presus de orice nume*; fiindcă de aceea s-a spus, că se bucură Taborul şi Ermonul.

Acesta este Fiul Meu Cel iubit (Mt. 17, 5). Toate cele făcute să se bucure! Toţi mai marii oamenilor [să se bucure] şi să aducă laude. Fiindcă pentru om şi nu pentru cei de sus s-a făcut mărturia aceasta.

Să ne bucurăm de darul dumnezeiesc, cel mai presus de orice înţelegere! Acesta ne face cei mai fericiţi, [fericiţi] mai presus de orice nădejde. Darurile dumnezeieşti întrec orice aşteptare!

Acestea sunt duhovniceşti şi sunt fără de număr. Iar Dătătorul lor nu este invidios [pe creaturi] şi este mai presus de toate, mai presus de toate cele ce se cuvin a fi cinstite. Daruri vrednice, pentru cei care le primesc şi le fac să se înmulţească. Daruri străine [de cele omeneşti].

Ele ne dau tărie şi ne întăresc împotriva slăbiciunilor noastre. Căci ele luminează pe omul nestăpânit[764] şi îl fac să fie în stare să-şi stăpânească trupul nestăvilit. Şi aceasta, deoarece omul se îndumnezeieşte, pentru că Dumnezeu S-a înomenit, căci El fiind Dumnezeu, Se arată a fi şi om.

Astfel este şi aceea[765], dar şi om – dumnezeirea nefiind stăpânită de cineva – şi fiind Dumnezeu, Se face şi începătorul omenirii.

---

[764] Pe cel anarhic, care nu este învăţat să aibă drept Conducător pe Hristos.
[765] Dumnezeu.

4. Cei vechi au văzut în muntele Sinai fum, tunete şi întuneric iar focul de pe vârful muntelui înfricoşa şi îl făcea să privească în jos pe cel păcătos.

Căci [pentru el] era neajunsă stăpânirea [de sine] a dătătorului de lege[766] şi umbroase, toate cele pe care [Moise] le văzuse în spatele Aceluia şi era interzisă [cunoaşterea] tuturor celor create foarte măiestrit[767].

Însă acum am fost umpluţi de toată lumina şi strălucirea. Căci Acesta este Făcătorul tuturor şi Domnul, născut fără schimbare din sânurile Părinteşti, împreună pe scaun şezător cu Acesta[768].

Şi, cu adevărat, este din sânurile Părinteşti, dar a coborât la robi, *şi la înfăţişare S-a arătat ca un rob*, luând firea [noastră] şi făcându-Se om ca noi. Ca Dumnezeu, Cel nemărginit, să fie om mărginit şi, prin aceasta, şi în aceasta, să arate strălucirea (τὴν λαμπρότητα) firii dumnezeieşti.

Şi mai înainte ca însuşi harul lui Dumnezeu să locuiască în om, ne acoperă Duhul vieţii, Care ne clădeşte din nou, pe măsura noastră şi ne dă şi mai multă putere şi însăşi cinstea chipului şi a asemănării [cu Dumnezeu].

Căci [harul] te face cetăţean (πολίτην) al Raiului şi împreună locuitor (σύντροφον) cu Îngerii. Şi devenind chip dumnezeiesc prin asemănare (τῆς θείας εἰκόνος τὴν ομοιότητα), datorită pătimirii strălucirii Soarelui [dumnezeiesc] şi a ploilor [harului], trăim o altă comuniune şi avem o comuniune compătimitoare şi o stabilitate [interioară, duhovnicească] mai marem, decât cea avută înainte şi mult mai paradoxală.

Căci unul ca acesta creşte mereu în puteri proprii dumnezeirii şi primind ce este mai rău[769], îşi umple firea de lucrările dumnezeieşti şi se face chip / icoană a arhetipului şi se face pe sine frumos (κάλλος) în toate zilele.

Căci, de ce *a strălucit faţa Sa ca soarele* (Mt. 17, 2)? Pentru că lumina şi-a făcut drum din cauza ipostasului, arătându-se, cu dreptate, mai presus decât soarele.

Iar *veşmintele lui s-au făcut mai albe ca zăpada*. Căci le-a acoperit [lumina], nu din cauza unirii [ipostatice] sau potrivit firii [dumnezeieşti] şi nici din cauza ipostasului. Ci

[766] A Sfântului Moise.
[767] Cred că se referă la toate cele făcute, după modelul văzut în extaz.
[768] Cu Tatăl.
[769] Greul ascezei şi al răbdării.

au fost umbriţi de norul luminos, fiind pictaţi [interior] de lumina Duhului.

Asta, după cum a spus şi Apostolul, dând drept exemplu icoana trecerii prin mare, [ca Botez] în norul Duhului. Căci aceia, care au văzut lumina, au primit întreaga luminare şi strălucire iar sufletul necurat are conştiinţa necurăţiilor sale.

5. Apropiaţi-vă acum şi să ascultăm, cu mult zel, pe Ucenici şi să chemăm în ajutor pe Hristos, şi mulţimea celor care au pătimit[770], şi Fiul lui Dumnezeu, Cel viu, nu ne va face de ruşine, ci ne va da să vestim cu putere [multă], coborându-ne din dragoste de pe muntele virtuţilor şi a slavei dumnezeieşti, şi vorbind despre cele negrăite. Căci *fericiţi sunt*, după cum a spus Domnul, *cei care au văzut acestea* cu ochii lor, *că au văzut ce au văzut şi au auzit ceea ce au auzit. Căci mulţi Proroci şi Împăraţi au vrut să vadă şi să audă acestea, şi nu au apucat să le vadă.*

Apropiaţi-vă dar de mărturia cuvintelor dumnezeieşti, de părtăşia luminoasă a mesei[771], de frumoasele noastre praznice şi vom înţelege toate cele dumnezeieşti [văzute] pe munte! Căci vom întinde masă îmbelşugată. Vom întinde masa cuvintelor dumnezeieşti ale Duhului, din cele ale harului şi nu din înţelepciunea cea plină de mândrie a cuvintelor elinilor. Fiindcă, cu adevărat, acelea[772] nu au tăria cunoştinţei, ci numai acestea[773] străpung cu putere, prin darul vorbirii şi vestesc lămurit pe cele ale harului.

6. Cezareea lui Filip făcea parte din Panea[774], fiindcă acesta era supranumele pe care îl aveau toate oraşele[775], dar oraşul era numit după numele cezarului Filip.

Căci şi despre Dan se spune în Cartea Sfântă: *S-a adunat tot poporul lui David, de la Dan şi până la Beerşeba*.

Şi, prin aceste cuvinte, toţi sunt numiţi robii Stăpânului. Fiindcă i-a ridicat prin vărsarea izvorului sângiuirilor Sale şi prin aceasta[776] i-a adunat la un loc, mai întâi pe Ucenici şi le-a dat să stea pe Piatră, pe Piatra vieţii.

---

[770] Pe Sfinţii Mucenici şi pe toţi Sfinţii care au pătimit / suferit pentru Hristos.
[771] Predica sa e ca o masă, ca o trapeză de obşte, cu multe bunătăţi duhovniceşti.
[772] Ale elinilor păgâni.
[773] Ale creştinilor.
[774] Era închinat zeului Pan.
[775] Romane sau stăpânite de romani.
[776] Prin jertfa Sa pentru noi.

Şi asta, după cum le-a spus El ucenicilor, când i-a întrebat: *Ce spun oamenii despre Mine, [despre] Fiul Omului?*

Căci nu era neştiutor, [suferind] de neştiinţa oamenilor, căci toate le ştia. Dar i-a întrebat, pentru că vroia să îi scoată spre această cunoaştere a luminii [dumnezeieşti] şi să-i introducă în acel întuneric (ζόφον) văzut cu ochii minţii (τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς).

Fiindcă a dorit să le arate aceasta şi să-i lumineze pe ei[777], ca pe Ioan Botezătorul, Ilie, Ieremia şi ca pe oricare dintre Proroci. Căci atunci, când aceştia au văzut măreţiile nesfârşite [ale lui Dumnezeu][778], s-au întraripat ca şi Prorocii din vechime şi ca nişte înviaţi din morţi au făcut, de acum încolo, cele slăvite ale harului.

Căci s-a spus lămurit [în Evanghelie]: *Şi auzind Irod tetrarhul cele despre Iisus şi toate cele pe care le făcuse El, a zis: Acesta este Ioan Botezătorul. El a înviat din morţi şi de aceea se fac minuni prin el* (Mt. 14, 1-2). Fiindcă acela fusese omorât din invidie şi pentru că mărturisea adevărul, precum şi darul [lui Dumnezeu]; darul cel mai presus de orice înţelegere. Căci cine sunt mai mulţumitori, decât Sfinţii? Căci pe toţi El îi întăreşte cu mâna Sa.

Fiindcă, cine este omul, care a cunoscut pe cele dinainte / viitoare? Cine s-a plecat primul, cu înţelepciune, şi a adorat pe Dumnezeu şi a ascultat acestea pentru prima oară, care a văzut, mai dinainte, însăşi slava Bisericii şi de aceea stă ca proiestos (πρόεδρον)? Cel luminat de Dumnezeu şi care L-a mărturisit [pe Hristos], fără echivoc, [drept Dumnezeu]. Şi cine a înţeles aceasta?

[Căci întrebând El]: *Dar voi cine ziceţi că sunt?* (Mt. 16, 15), Petru, fiind plin de zel înflăcărat şi purtător al Sfântului Duh, a spus: *Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu* (Mt. 16, 16). O, fericită gură! O, pe de-a-ntregul fericite buze! O, minte purtătoare de Dumnezeu, vrednică de înţelegere dumnezeiască! O, organ, prin care Tatăl ne învaţă!

[Căci a auzit de la Iisus]: *Fericit eşti tu, Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie aceasta* – adică [descoperirea] nu e după înţelegerea omenească – *ci Tatăl Meu care este în ceruri* (Mt. 16, 17), ţi-a descoperit ţie această teologie dumnezeiască şi negrăită.

[777] Pe Sfinţii Apostoli.
[778] Abisale.

Căci nu i s-a descoperit lui numai Fiul şi nici doar simplu fapt, că este Fiul, ci că S-a născut din Tatăl. Dar a cunoscut şi pe Duhul Sfânt, ca Cel, Care ne conduce pe drumul spre Dumnezeu.

Aceasta este credinţa, tăria şi neclintirea [noastră]. Pentru că acestea s-au zis despre piatra, pe care se sprijină (ἐστήρικται) Biserica[779], pentru că ea este cea, care se numeşte *neclintire*.

Fiindcă aceştia sunt stâlpii [neclintiţi], pe care nici gurile ereticilor şi nici uneltirile demonilor nu-i va doborî şi nici nu-i va birui. Ei nu vor cădea şi nici nu vor fi distruşi. Proiectilul se va arăta a fi slab în faţa tăriei acelora. Şi aşa a fost / va fi. Gurile lor vor slăbi. Şi aşa a fost / va fi.

Fiindcă prin aceasta a făcut ca răul / minciuna să fie învinsă de către adevăr. Şi aceasta a făcut-o vărsându-Şi sângele pentru noi şi făcându-ne slujitori ai credinţei. Aceasta[780] este neclintită şi are odihnă şi ne păzeşte de săgeţile cele înfocate.

Pentru că nicidecum nu ne înfricoşăm şi nici nu ne cutremurăm şi nici nu ne este sfărâmat coiful adevărului (ἀσφαλὴς ἡ πεποίθησις). Căci despre Hristos s-a zis, că a Lui este tăria cerului şi El udă pământul şi nu-l lasă fără roade.

Căci Sfântul Duh a spus: *prin cuvântul Domnului cerurile s-au întărit*. Căci noi cerem să se liniştească marea, să se strice orice tulburare, să se liniştească furtuna şi să avem milă la judecată[781].

Pe acestea le cerem cu toată încredinţarea de la Hristos, de la Mirele Cel preacurat, Care ne-a dat, prin punerea mâinilor, puterea cheilor Împărăţiei Cerurilor, ca să legăm şi să dezlegăm [păcatele], dând povăţuire duhovnicească[782] şi Care ne curăţeşte gura, dându-ne eliberare de păcate prin Fiul lui Dumnezeu Cel viu[783].

O, lucrări[784] dumnezeieşti negrăite! Căci prin acestea Hristos este Cel, Care învie pe om, Fiul lui Dumnezeu prin Petru, mai mult decât se poate spune prin cuvinte.

---

779 Credinţa apostolică este piatra de temelie a Bisericii Ortodoxe.
780 Credinţa noastră.
781 Este o vădită infiltrare în omilie a rugăciunilor liturgice.
782 Se referă la canon, la certare, la îndreptarea duhovnicească.
783 Într-o singură frază, ca în toată predica de altfel, Sfântul Ioan comprimă extraordinar de bine mai multe dogme, sau, ca aici, mai multe Sfinte Taine. Sfânta Spovedanie şi Sfânta Împărtăşanie. Puterea de a ierta păcatele ni s-a dat prin punerea mâinilor la hirotonie iar Sfânta Împărtăşanie este cea, care ne sfinţeşte întreaga fiinţă. Ambele Taine ne curăţesc de păcate şi ne sfinţesc viaţa.
784 Se referă la Sfintele Taine.

Căci este şi Dumnezeu şi om. Dar nu este om ca Petru, ca Pavel sau ca Iosif şi nici nu se trage ca un fiu din tatăl său, însă cu toate acestea este om. Căci S-a născut fără de tată pe pământ şi fără de mamă în cer.

7. Căci noi am crezut şi am dorit cuvintele şi faptele Lui şi am văzut cât de mult ne îmbogăţim, din cele ale Făcătorului a toată înţelepciunea şi puterea, Dumnezeu, în toate bogăţiile cunoaşterii celei ascunse (γνώσεως ἀπόκρυφοι)[785].

Căci s-a zis: *Sunt unii dintre cei de aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea pe Fiul lui Dumnezeu, venind întru Împărăţia Sa.* Şi acestea de aici pentru noi s-au spus. Căci cine a trăit să vadă, acea dezvăluire mai presus de orice cuprindere, după cum au întrebat [aceia]: *Când se va dezvălui toate cele ce vor fi?*

Deoarece şi despre Ioan Teologul s-a zis, că *nu va gusta moartea, până la venirea lui Hristos* (In. 21, 22). Căci astăzi, cu toţii, aceia ne dau foarte multă înţelepciune. Fiindcă atunci, când au lepădat toată răutatea, au văzut [adâncimea] cuvântului. Şi, cu adevărat, [nu urmează] aceasta[786], decât după ce tai lucrul [rău] şi dai loc dorinţei de a simţi cu mintea bogăţia cuvântului.

Căci s-a spus atunci: *Sunt unii dintre cei de aici*. Se referă la cei de aici, ai noştri şi nu la cei care se luptă cu noi. La cei care au primit luminarea cea dumnezeiască. *Pentru că nu sunt toţi Apostoli şi Învăţători*. Nu sunt toţi luminaţi, devenind asemenea [cu Dumnezeu], prin tăierea [de rău]. Nu toţi au harisma de a vindeca pe cel căzut.

Şi, de ce nu pot vedea toţi pe cele, care sunt prea dumnezeieşti şi mai presus de fiinţă[787]? De ce nu pot vedea preadulcea faţă a Stăpânului? Pentru că nu sunt cu toţii ucenici, ci sunt, pe de-a-ntregul, orbiţi de iubirea de bani. Nu sunt ucenici, pentru că nebunia bârfirii, ca o urdoare a ochiului (τῇ λήμῃ τοῦ ὄμματος), [îi face incapabili] de vederea cea repede[788].

Nu sunt toţi apostoli şi nici toţi Învăţători. Nu sunt toţi apostoli, pentru că nu s-au dezlegat cu totul de cursele

---

[785] Cunoaştere extatică. În Ortodoxie nu există conceptul de *cunoaştere personală*, cu *adevăruri personale*, care ni s-a revelat *doar nouă*. Pentru noi există doar *cunoaştere duhovnicească*, venită din luminarea harului, pe măsura curăţirii noastre de patimi.

[786] Vederea lui Dumnezeu.

[787] De fiinţa noastră creată.

[788] De vederea extatică.

neştiinţei şi nu s-au întors de la răutatea păcatului. Nu sunt cu toţii iubitori ai bunătăţii, pentru că sunt iubitori ai bogăţiilor. Şi aceia se fac un alt Iuda Iscarioteanul, pentru că numai acela nu era vrednic de firea cea dumnezeiască.

Fiindcă s-a zis: *Cei care vor slava oamenilor, nu vor vedea slava lui Dumnezeu*. Pentru că acum se mântuiesc numai foarte puţini, adică cei care scapă de focul invidiei şi al bârfirii şi de întreaga nebunie [a păcatului]. Fiindcă trebuie să ne schimbăm, pe deplin, prin strălucirea acestei slave[789], pentru că vederea îi face pe cei pătimaşi să se facă alţi oameni.

Căci de aceea şi corifeii Apostolilor ne-au dat mărturie despre acea lumină şi despre strălucirea ei. Şi au fost trei la număr şi în a 7-a zi au fost luminaţi tainic de către Treime.

Fiindcă *de la doi sau de la trei martori se statorniceşte toată judecata.* Căci El nu a ales pe vânzătorul, pe cel care ţinea punga. Ci [a ales] pe acei Apostoli, pe care i-a învrednicit de descoperirea dumnezeirii Sale.

Căci Bărbatul pe care L-au văzut cei mai buni [dintre Apostoli], care au fost aleşi, nu avea nimic de apărat. Şi nici nu a suferit dumnezeirea, din cauza a ceea ce au văzut din Stăpânul. Căci harul Bărbatului acestuia era al Său [după fire] iar toţi Apostolii, care au rămas în acel loc, deşi despărţiţi după trup, erau legaţi prin legătura dragostei, care i-a curăţit trupeşte şi au fost conduşi, de către dor, ca de un învăţător şi de mişcările sufletelor lor.

8. Căci [este scris]: *după şase zile* (după cum spun Dumnezeieştii Evanghelişti Matei şi Marcu) iar Luca (luminează şi mai mult [contextul]): *Iar după cuvintele acestea, ca la opt zile* (Lc. 9, 28). Căci, cu adevărat, ziua Domnului este a opta iar în şase zile a făcut stăpânirea celor care sunt bune[790]. Şi nu spunem că e o neînţelegere [între Sfinţii Evanghelişti], ci este simfonie [între zicerile lor], pentru că fiecare este purtător de Duh. Căci nu sunt ei cei care au vorbit, ci Duhul lui Dumnezeu a vorbit prin ei. Căci e scris: *Şi când va veni Acela, Mângâietorul, Acela vă va învăţa şi vă va aminti despre toate* (In. 14, 26).

Şi după cum am zis, după 6 zile, i-a dus în munte. Şi adevărat este ceea ce am spus la început, adică numărul de mijloc [al zilelor]. Fiindcă numărul zilei a opta, iese din

---

[789] Dumnezeieşti.
[790] Creaţia.

numărul [zilelor] prevalente[791], căci el indică pentru noi capătul numărării. Iar numărul şase, de care vorbesc primii [Evanghelişti], este un număr de zile încheiate[792].

Aşa că, vom lua drept adevăr, numărul dintre cele două[793]. Căci de două ori trei sau doi ori trei ne dă numărul şase, o plinătate, pentru că acesta e sfârşitul tuturor celor făcute. Iar acest număr *şase* este din cele înfricoşătoare, pentru că reprezintă sfârşitul tuturor celor numite[794]. Căci în ziua a şasea, Cuvântul lui Dumnezeu S-a odihnit de toate cele pe care le făcuse.

Şi sunt desăvârşiţi cei care au văzut însăşi slava dumnezeiască (τὴν θεἱαν δόξαν), a Celui desăvârşit şi preadumnezeiesc, pe cea care depăşeşte toate. Căci e scris: *Fiţi desăvârşiţi după cum şi Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este* (Mt. 5, 48). Fiindcă *opt* este tipul lucrurilor celor veşnice.

Iar despre *şapte* am auzit, că este prefigurarea vieţii celor desăvârşiţi. Pe când *opt* vorbeşte despre viaţa care va veni. Fiindcă Grigorie[795], cel mare întru cele ale Teologiei, spunea despre cele spuse de împăratul Solomon, cum că pâinea împărţită în şapte înseamnă viaţa de aici iar a opta zi este cea viitoare.

Şi este ziua a opta, pentru că în a opta zi se vor descoperi cele desăvârşite. Iar Dumnezeiescul Dionisie[796], vorbitorul de Dumnezeu (θεηγόρος), a spus despre aceasta, că slujitorii Săi desăvârşiţi au văzut pe Stăpânul, ca văzătorii de Dumnezeu Apostoli, care s-au întors din Tabor, ca văzători [ai slavei].

9. Şi de ce a luat cu El pe Petru, pe Iacov şi pe Ioan? Pe Petru, pentru mărturia sa, pentru că mărturisise cele adevărate. Căci Petru mărturisise pe Cel vrednic de cinstire, pe Cel vrednic de credinţă şi mai presus de orice înţelegere. Şi fiindcă a mărturisit descoperirea făcută lui de către Tatăl Cel ceresc, de aceea este proiestos şi vrednică cârmă a întregii Bisericii.

---

[791] Fiindcă Sfântul Luca spune, că trecuseră ca la 8 zile, adică până în opt zile. Numărul 8 iese astfel din calcul, pentru că este o margine de care se ţine cont, dar nu prevalează în faţa numărului zilelor anterioare.

[792] Pentru că ei vorbesc de un interval de timp de 6 zile, după care are loc evenimentul transfigurării Domnului de pe Tabor.

[793] Adică dintre 6 şi 8 zile.

[794] A celor care au un nume, pentru că sunt create de Dumnezeu.

[795] Sfântul Grigorie de Nazianz.

[796] Sfântul Dionisie Areopagitul.

Pe Iacov, pentru că era cel mai înflăcărat dintre toţi Apostolii şi a dorit să bea potirul Său şi să se boteze cu botezul Său.

Pe Ioan, pentru că era organul curăţit şi fecioresc al Teologiei, pe care l-a îndumnezeit slava fără de început (τὴν ἄχρονον δόξαν) a Fiului lui Dumnezeu. Căci el a tunat: *întru început a fost Cuvântul şi Cuvântul era către Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul*. Căci de aceea s-a numit şi *fiul tunetului* (βροντῆς υἱὸς).

10. Şi de ce a urcat pe Ucenici pe un munte înalt? Pentru că Scriptura numeşte *muntele* drept locul virtuţilor dumnezeieşti. Iar toate virtuţile sunt *înălţimi* (κολοφῶν) şi *turnuri* (ἀκρόπολις), în care sălăşluieşte dragostea. Şi în fiecare se vede desăvârşirea.

Căci, ce cântă glasurile omeneşti şi îngereşti? Căci, dacă ai credinţă, atunci stai pe munte şi cunoşti toate şi vezi toate tainele (τὰ μυστήρια) şi, prin aceasta, îţi curăţeşti trupul. Iar dacă nu avem dragoste, ne facem aramă şi chimval răsunător şi nu suntem nimic.

Pentru că acum trebuie să dobândim har peste har şi să călcăm poftele trupului şi prin dragostea cea preaînaltă şi dumnezeiască, să vedem toate cele de sus, adică să vedem pe cele nevăzute (τὰ ἀθέατα).

Căci dacă ne urcăm la înălţimea iubirii şi devenim noi înşine acel loc, atunci vedem cu mintea pe cele nevăzute şi intrând în nor, ne dezbrăcăm de întunericul trupului[797], şi în aceasta ne curăţim sufletul, fiindcă curăţia străluceşte mai mult decât soarele. Şi ei nu ar vedea toate acestea, dacă nu s-ar face propriu ei[798].

[Şi au fost aduşi] *de o parte* şi în faţa Lui. Pentru că rugăciunea este maica liniştirii (ἡ ἡσιχία) şi tot ea, rugăciunea, ne arată slava dumnezeiască (θείας δόξης).

Căci atunci, când [scăpăm] de necurăţia simţurilor, suntem împreună cu aceia din neamul lui Dumnezeu. Fiindcă ne eliberăm de cele ale cărnii, ridicându-ne din lume şi intrând în rândul acelora, între care vom vedea limpede / lămurit Împărăţia lui Dumnezeu.

Căci, ce este Împărăţia Cerurilor sau Împărăţia lui Dumnezeu decât aceea, care este *întru noi*, după cum ne-a spus limpede Iisus, Dumnezeul nostru?

---

[797] De întunericul patimilor trupeşti.
[798] Luminii dumnezeieşti.

Căci într-un fel sunt slujitorii / robii şi într-alt fel sunt prietenii Stăpânului. Fiindcă robii se tem, pe când [prietenii], prin dor, îşi doresc să şadă cu Stăpânul şi, prin rugăciune, îşi fac mintea străină de toate şi se unesc cu Dumnezeu, crescând prin aceasta şi întărindu-se[799].

Căci, cum să nu numim sfântă şi rugătoare mintea după ipostas a Cuvântului lui Dumnezeu? Şi, cum să nu fie neclintită, dacă a fost însuşită de Stăpânul? Căci cu adevărat El S-a unit cu noi după ipostas / persoană şi ne conduce pe noi, căci ne-a făcut prin rugăciunea Sa drum de urcare la Dumnezeu.

Fiindcă ne învaţă astfel, că rugăciunea ne va da să vedem slava dumnezeiască. Şi cel care vede [pe Dumnezeu] nu este nicidecum împotriva Lui (ἀντίθεος). Căci noi cinstim pe Însăşi Făcătorul fără de început şi care prin Sine Însuşi a făcut toate trupurile, Care omoară şi face viu, Care pedepseşte şi întoarce în ţărână pe toţi cei creaţi de către El.

Degeaba se ispitesc tiranii, nădăjduind în tirania lor, dacă nu sunt cu Dumnezeu. Iar oriunde sunt în unire oamenii dumnezeieşti, nu aleargă [nimeni] după mâncarea cea tainică. Căci omul, care nădăjduieşte să se îndumnezeiască, trebuie mai întâi să părăsească plăcerile cele fireşti. Căci prin rugăciune suntem luminaţi de vederi şi ca lui Moise ni se umple faţa de slavă. Pentru că şi Moise a fost condus [de Dumnezeu] ca să primească slava cea de sus.

Căci şi Domnul Iisus nu i-a înnoit [pe Apostoli] decât prin vederea slavei, fiindcă slava dumnezeiască este strălucirea Sa firească.

11. Şi care era chemarea pe care ne-a învăţat-o Prorocul David, chemarea aceea atât de clar exprimată? Căci cum s-a rugat el? Fiindcă a zis: *Tatăl meu eşti Tu, Dumnezeule meu şi Păzitorul* (ἀντιλήπτωρ) *mântuirii mele.*

Fiindcă Dumnezeu Tatăl şi Dumnezeu Fiul sunt mai înainte de veci şi Fiul Unul-Născut este strălucirea fiinţială a Tatălui. Iar Dumnezeu este şi Păzitorul mântuirii noastre, pentru că întrupându-Se şi înnoindu-ne pe noi în firea Sa [omenească], ne-a redat frumuseţea chipului pe care o

---

[799] Rugăciunea este cea care ne ajută să ne dezvoltăm duhovniceşte, să ne întărim în fiecare clipă. Ea ne linişteşte patimile şi ne scoate din lume, pentru ca să ne unească cu Dumnezeu. Este evidentă experienţa extatică a Sfântului Ioan, pe care o pune pe seama rugăciunii şi a curăţirii de patimi. Căci rugăciunea atrage harul lui Dumnezeu, care ne curăţeşte şi ne face să fim văzători de Dumnezeu.

aveam la început şi ne-a purtat pe toţi în umanitatea persoanei Sale.

Şi din această cauză şi zice: *Şi voi fi cinstit ca primul născut al tău.* Şi El este numit *primul între mulţi fraţi*, pentru că este Cel, Care ne cheamă să ne împărtăşim de Trupul şi Sângele Său.

Căci, cine este Cuvântul lui Dumnezeu? Fiul Cel veşnic şi nu cineva făcut. Căci noi spunem că este om, dar prin aceasta nu a devenit altul. Fiindcă, calitatea Sa de Fiu, a rămas nemişcată întru Sine. Fiindcă El S-a făcut trup, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut trup, unindu-Se pe deplin cu acesta[800] prin unirea ipostatică. Şi prin aceasta spunem că S-a născut, căci fiind Dumnezeu, S-a făcut şi om.

12. Căci acum, pe Tabor, ei au fost lăsaţi să vadă desluşit cerul virtuţilor, schimbându-Se la faţă înaintea lor. Fiindcă S-a schimbat la Faţă înaintea Ucenicilor şi le-a dat să vadă slava Sa cea veşnică şi strălucirile de fulger ale dumnezeirii Sale.

Pentru că El S-a născut din Tatăl fără de început (ἀνάρχως), având, prin dumnezeirea Sa, raza (ἀκτῖνα) firii celei fără de început, adică nu ca de la altul, ci acea slava, pe care a avut-o din totdeauna. Pentru că Fiul este din Tatăl, Cel fără de început şi mai presus de timp şi a Lui este strălucirea slavei.

Dar şi trupul tot al Său este, pentru ca, prin el, să-Şi arate dumnezeirea Sa. Însă, în acelaşi timp, El Şi-a preaslăvit trupul [pe care L-a luat] şi pe care nu L-a lepădat, altfel spus, făcând slava dumnezeirii să fie şi slava trupului.

Fiindcă este Însuşi Hristos, Cel deofiinţă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, Cel Unul-Născut al Său. Căci nu puteam primi sfinţirea trupului, dacă n-am fi fost acoperiţi de slava dumnezeiască. Fiindcă, prin negrăita unire cea după ipostas, ne-am îmbogăţit cu sfinţenia slavei dumnezeirii celei nevăzute. Căci una şi aceeaşi este slava Cuvântului şi a trupului şi slava dumnezeirii nevăzute se face văzută trupului, [dumnezeirea] fiind necuprinsă şi nevăzută de Îngeri, cât şi de cei legaţi de bogăţii.

El Se schimbă la faţă nu ca unul, care ar fi fost forţat să o facă, ci ca unul, care a vrut să se descopere pe Sine Ucenicilor Săi, deschizându-le ochii lor şi dându-le să vadă cele tainice.

[800] Cu firea umană.

Pentru că asta înseamnă: *S-a schimbat la faţă înaintea lor* (Mt. 17, 2). Căci ei au fost încredinţaţi, prin cele văzute şi au devenit alţi Ucenici, prin vederea pe care au avut-o.

13. *Şi a strălucit faţa Lui ca soarele* (Mt. 17, 2), adică mai puternic decât strălucirea soarelui. Căci lumina soarelui este creată şi soarele strălucitor are lumina, ca unul dintre cele făcute [de Dumnezeu].

Însă El este Lumina cea adevărată, Care ne face cu adevărat purtători ai luminii celei veşnice, Fiul Cel născut din Tatăl, Strălucirea [ipostatică] a slavei Sale[801], Chipul fiinţial al lui Dumnezeu şi Tatăl, a Cărei faţă [veşnic] o vede.

Lumina Sa este de nepurtat (ἀφόρητον) şi de neatins (ἀπρόσιτον) pentru toţi aceia, care sunt străluciţi de lumina soarelui. Fiindcă nu a suferit mutare sau schimbare Fiul, Cel Unul-Născut şi nici nu a suferit vreo modificare strălucirea slavei dumnezeieşti, ci trupul s-a eliberat de orbirea sa.

Căci, care oameni sunt mai frumoşi şi mai luminoşi, având chipul îndumnezeit, dacă nu cei îndumnezeiţi?! Şi ce e mai frumos, decât să ai în fiinţa ta raza Chipului, după care ai fost făcut? Şi El nu este numai ca soarele.

Pentru că are două firi, ca Unul, Care are lumina din veşnicie şi Care şi-a alcătuit, mai apoi, trupul. Iar lumina cea nedespărţită este necunoscută trupului, dar acesta doreşte să fie ajutat să cuprindă toată acea lumină pământească.

Însă Hristos, fiind Lumină din Lumina cea fără de început şi neajunsă, intrând sub vremi şi zidindu-Şi Sieşi trup, este Soarele dreptăţii, Hristos, cunoscut în două firi nedespărţite. Şi El poartă şi acum trupul Său cel sfânt. Căci nu a stat El pe Tabor, El, Cel fără margini? Căci Dumnezeirea este necircumscrisă, ea fiind în toate şi cuprinzându-le pe toate.

Şi, de ce trupul Său a luminat ca soarele? Pentru că trupul s-a făcut luminos din cauza luminii. Fiindcă înomenindu-Se Dumnezeu Cuvântul a adunat toate întru Sine, pe cele ale trupului şi pe ale dumnezeirii celei necuprinse.

Căci altfel una [din firi] nu putea să se împărtăşească de strălucirea slavei iar cealaltă nu putea să se împărtăşească de munci[802]. Dar Dumnezeirea s-a arătat biruitoare, pentru

---

[801] A lui Dumnezeu Tatăl.

[802] De chinuri, de pătimire.

că a dat strălucirea şi slava sa trupului şi când El a pătimit muncile nu S-a arătat fără putere.

Fiindcă *a strălucit faţa Lui ca soarele*. Dar El nu numai, că a strălucit mai mult decât soarele, ci le-a dat şi puterea să vadă.

Căci cum ar fi fost conduşi ei să vadă slava, dacă nu ar fi luminat din belşug? Căci *a strălucit faţa Lui ca soarele*. Căci nu e vorba de soarele pe care îl vedem prin simţuri[803], ci de vederea lui Dumnezeu cu mintea.

Pentru că *şi veşmintele Lui s-au făcut albe ca lumina* (Mt. 17, 2). Căci e vorba despre celălalt Soare, de Cel care este Izvorul luminii, pe Care nu îl poţi vedea lămurit. Şi este altă lumină decât cea cunoscută pe pământ. Căci prin aceasta se vede şi se cunoaşte lucrarea (ἐνεργειᾳ) înţelepciunii şi a iubirii de oameni a lui Dumnezeu, de care nu se pot împărtăşi toţi, ci numai cei care s-au făcut frumoşi pe ei înşişi. Iar faţa Sa lumina ca soarele iar veşmintele Sale se făcuseră albe ca lumina, pentru că le dăduse să vadă lumina strălucitoare a dumnezeirii.

14. Fiindcă cei care s-au îndumnezeit, atât în timpul vechiului Legământ, cât şi al noului Legământ al lui Hristos, nu sunt un mormânt vechi, ca ereticii care râd [înfierbântaţi] de plăcere şi zic numai din gură, ci prin credinţă au înviat morţii, i-au făcut vii şi morţii au crezut Stăpânului, Care mărturiseşte despre Tatăl.

Căci Moise şi Ilie, fiind slujitori ai Stăpânului, s-au arătat în slavă şi au fost văzuţi vorbind cu El, de slujitori[804] ca şi ei. Fiindcă au fost văzuţi de Ucenici, pentru că sunt slujitorii slavei lui Dumnezeu şi au văzut acelea cu îndrăzneală (παῤῥησίαν).

Căci Şi-a întors Stăpânul iubirea Sa de oameni spre noi şi S-a coborât [la oameni], pentru ca să avem şi mai multă râvnă / zel şi să fim şi mai întăriţi în lupte[805].

Pentru că, cei care doresc să vadă reuşitele, mai întâi caută să se exerseze în lupte. Iar cine doreşte premiile, acela trebuie să-şi muncească trupul. Căci numai soldaţii, pugiliştii, cultivatorii de pământ şi, mai ales, marinarii, care îndură în mod constant multe greutăţi, fiind exersaţi în furtunile mărilor, în [atacul asupra lor] a fiarelor, şi nu mai spun a piraţilor, [sunt câştigători].

---

[803] Simţurile trupeşti, adică îndeosebi prin ochi.
[804] De cei trei Sfinţi Apostoli.
[805] În luptele duhovniceşti, pentru curăţirea noastră de patimi.

Pentru că, cei care vor să fie învingători, ajung învingători numai, după ce suportă multe suferinţe, mai multe, decât suferinţele celor amintiţi mai înainte. Pentru că cei duhovniceşti, care sunt credincioşi Stăpânului, nu luptă pentru cele pământeşti, ca pugiliştii, cultivatorii de pământ şi marinarii şi nu se trudesc pentru frumuseţi trecătoare. Ci ei nădăjduiesc la cele tainice, la vederea celor dumnezeieşti şi doresc, după moartea lor, bunătăţile cele preaslăvite ale celor ce se veselesc.

Şi aceştia doresc mai mult să se afle în lupte. Dar nu ca oamenii, care se menajează [în viaţă], nu ca cei, care brăzdează pământul, nu luptând ca un plugar, cu boul aflat la jug sau ţipând, ca cei care administrează roadele pământului şi nici nu luptă cu valurile tulburi ale mărilor.

Pentru că ei se luptă *cu începătoriile, cu stăpâniile, cu domniile întunericului acestei lumi*, bucurându-se în bătăi[806], atunci când sunt prigoniţi de oamenii bogaţi şi de valurile acestei lumi. Fiindcă se conduc prin cârma crucii, ferindu-se, prin har, de cele rele şi chemând puterea Duhului, calcă ispitele fiarelor [drăceşti]. Pentru că în inimile oamenilor, dacă va încolţi cuvântul evlaviei, acela va rodi Stăpânului rod însutit. Şi toate acestea sunt nemincinoase.

15. Şi Moise a văzut, cu adevărat, acest lucru şi l-a spus lămurit. Căci a spus: *Ascultă Israele!...*Şi s-a referit la Israelul mental / la cel care vede cu mintea, pentru că Israelul trupesc nu a vrut să audă. *Domnul este Dumnezeul tău*. El este Domnul.

Pentru că Dumnezeu este cunoscut în trei ipostasuri. Pentru că mărturisim, că una este fiinţa Dumnezeirii, însă Tatăl a mărturisit despre Fiul şi Duhul i-a acoperit. Şi prin aceasta[807], Acesta[808] este mărturisit a fi împreună cu Tatăl şi deopotrivă, Viaţa oamenilor. Căci nu văzuseră cu ochii pe Cel spânzurat pe lemn şi nu crezuseră încă în Viaţa lor.

Iar Ilie de ce s-a arătat aici? Pentru că el, fiind dintre cei vechi, s-a învrednicit să vadă adierea de vânt lin a harului celui netrupesc (τῷ πενύματι ἀσώματον). Pentru că Dumnezeu nu se poate vedea nicidecum, adică după firea Sa. Dar El este văzut, prin har, de către toţi cei îndumnezeiţi.

---

[806] Atunci, când sunt bătuţi pe nedrept.
[807] Prin acoperirea Duhului, ca un nor, pe Tabor.
[808] Sfântul Duh.

Aceasta este schimbarea (ἡ ἀλλοίωσις) *dreptei Celui Preaînalt.* Dar aceasta nu este văzută şi nici auzită, dacă nu urcă la inima omului[809]. Iar cel care face tot bine va fi în veşnicie cu Dumnezeu, văzând strălucirea luminii dumnezeieşti a lui Hristos.

16. Şi ce a făcut Petru, când a văzut descoperirea dumnezeiască? A spus Domnului, inspirat fiind de Sfântul Duh: *Bine este nouă să fim aici*.

Şi de ce au fost acoperiţi de un nor luminos[810]? Pentru că au văzut un soare frumos, luminos, plăcut, dorit de către ei, care străluceşte şi luminează, care este dulceaţa şi iubirea vieţii noastre, învăluind toate şi care era ca o ceaţă, care nu le îngrădea vederea.

Căci această lumină era mai mult decât una obişnuită. Pentru că lumina nu numai că îi lumina, făcându-i să dorească şi să se îndulcească şi mai mult de această viaţă[811], dar ea este viaţa tuturor celor vii şi dătătoare de viaţă, fiindcă *în ea toţi trăim, ne mişcăm şi suntem*.

Şi de ce era mai dorită şi mai iubită [dintre toate]? Pentru că nu poate întreaga dorinţă şi minte să o cuprindă pe cea mai presus de orice cuprindere. Pentru că e mai presus de toate şi nimeni nu o poate cuprinde. Căci, cum poţi cuprinde pe cea necuprinsă şi poţi gândi, pe cea mai presus de gândire? Căci lumina aceasta le depăşeşte pe toate câte există.

Căci, care este viaţa, *care a biruit lumea*? Şi, cum de nu poate cuprinde frumosul, cel frumos? Şi, de ce a spus Petru, că nu are un loc? Şi, de ce a spus Solomon, că *toată cele frumoase [se petrec] la vremea lor şi că fiecare lucru are vremea* (καιρὸς) *lui* ?

Pentru că nu numai acestora li s-a arătat ceea ce este [cu adevărat] frumos, ci aceasta se arată tuturor celor, care cred cu tărie, care se curăţesc [de păcate] şi se unesc cu binele, adică se împărtăşesc şi se umplu de faptele cele bune (εὐεργεσίας).

Căci, pentru aceasta El a primit crucea, patimile şi moartea, nedorind binele numai pentru El, ci ne-a dat să-l vedem şi să-l primim prin sângele trupului Său. Şi cei care

---

[809] Aluzie la afirmaţia paulină, că lucrurile văzute în extaz, nu se pot *urca* în inimile oamenilor trupeşti.

[810] Literal: *întuneric luminos* (ζόφον φωτὸς).

[811] De viaţa în lumină, de lumina dumnezeiască.

au urcat pe Tabor nu au văzut mai presus de cele pe care le-au mărturisit în mod deschis.

Pentru că nu se deschisese încă Împărăţia. Nu fusese deschis iarăşi Paradisul. Nu fusese învins prin moartea Sa tiranul cel trufaş (ὁ γαυρὸς). Pentru că nu se dăduse bogăţia Împărăţiei celor care o răpesc[812] pe ea.

Căci nu era aceasta, bogăţia cea mai adâncă [a sufletelor], pentru care se zbătuseră Patriarhii, Prorocii şi Drepţii? Dar pe ea nu o poate vedea, decât cei cu o fire nepătimaşă. Căci, dacă Adam nu ar fi pierdut îndumnezeirea (θέωσιν), nu ar mai fi fost nevoie de judecată.

Şi, de ce nu ai spus mai înainte, Petre, că este o vreme frumoasă? Pentru că aceasta se întâmplă, când petreci neîncetat în cele dumnezeieşti. Pentru că nu are nevoie Stăpânul de colibe, ci Bisericile sunt cele, care înfrumuseţează pe toţi cei, care sunt în lume.

Iar Ucenicii Săi, oile Sale, sunt cele care împart[813] frumuseţea pe care o aveam la început, fiind învăţaţi cuvintele Sale prin lucrare[814]. Pentru că, astfel ridică slujitorii Săi cort lui Hristos, şi lui Moise, şi lui Ilie, în care ei prăznuiesc[815]. Şi nu ar fi spus Petru aceste cuvinte, dacă nu ar fi fost inspirat de către Duhul, ca să prorocească bunurile viitoare.

Dar Luca nu a spus, că au văzut firea dumnezeiască. Iar Marcu i-a necinstit cumva prin afirmaţia lui? Căci el a spus: *erau înfricoşaţi* (Mc. 9, 6).

Iar după cele spuse de Petru, *iată, un nor luminos i-a umbrit* (Mt. 17, 5) pe Ucenici, pe cei care stăteau împreună cu Mântuitorul Iisus, cu Moise şi Ilie, privind la ei din mijlocul norului.

17. Pentru că acum, Dumnezeirea, ca un întuneric dumnezeiesc (τὸν θεῖον γνόφον), acoperea pe cei vechi[816], stricând umbra Legii (τὸ σκιῶδες τοῦ νόμου). Căci auzim pe Pavel scriind: *Legea avea umbra bunurilor viitoare şi nu însuşi adevărul* (Evr. 10, 1). Pentru că Israelul, cel de

---

[812] Care fură Împărăţia, care se silesc prin toate virtuţile să o prindă pe ea.

[813] Cu sensul de a administra, de a împărţi celor care o doresc.

[814] Înţelegem poruncile Domnului pe măsură ce le împlinim. Dacă avem necunoscute, atunci avem patimi, care nu ne lasă să vedem adevărul poruncilor. Adevărul lui Dumnezeu se vede ca un soare luminos, foarte strălucitor numai, când scăpăm de întunericul trupesc al patimilor şi de cel al gândurilor minţii, dând la o parte cortina, care nu ne lăsa să vedem slava lui Dumnezeu.

[815] Sărbătoresc, se veselesc împreună.

[816] Pe cei doi Sfinţi din vechime, pe Moise şi Ilie.

odinioară, nu îndrăznea să se apropie de slava pe care o răspândea faţa lui Moise.

Dar noi suntem chemaţi să vedem faţa neacoperită a slavei Domnului şi să ne schimbăm la faţă, prin slava Sa cea mare, prin care o primim de la Duhul Domnului.

Şi de ce a spus *nor* şi nu *întuneric*? Şi de ce nu spune: *a stătut*? Pentru că e scris: *lumina a umbrit*. Pentru că le-a dezvăluit cele veşnice şi le-a dat să vadă cele tainice iar strălucirea dată lor era neîntreruptă şi văzută cu mintea.

Astfel, de aceea erau şi Moise şi Ilie de faţă, pentru că a fost luminată şi faţa dătătorului de Lege şi a Prorocilor. Pentru că ce a vestit Legea şi Prorocii, aceea s-a împlinit în Iisus, Dătătorul de viaţă. Iar Moise a fost unul dintre Sfinţii adormiţi din vechime, pe când Ilie a fost icoana tuturor celor vii. Adică şi morţii şi viii au fost de faţă la schimbarea la faţă a Domnului.

Şi ce altceva înseamnă, că Moise a intrat pe pământul făgăduinţei? Căci de ce l-a adus aici, Iisus, Dătătorul moştenirii [făgăduite]? Pentru că şi cei din vechime au văzut tipologic, au văzut umbros cele de acum. Pentru că fuseseră conduşi, ca nişte prunci de norul luminos.

18. *Şi s-a făcut glas din nor zicând: Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit; pe Acesta să-L ascultaţi* (Mt. 17, 5).

Căci s-a auzit glasul Tatălui, din norul Duhului Sfânt, spunând: *Acesta este Fiul Meu Cel iubit*. Adică Acesta, Care Se arată ca om, Care S-a făcut om, Care S-a smerit pentru noi şi a Cărui strălucire a feţei nu o putem suporta. Acesta este Fiul Meu Cel iubit, Cel mai înainte de veci, Fiul Unul Născut şi Singurul, Cel atemporal şi veşnic, Care a ieşit din Mine prin naştere, Care este din Mine şi în Mine şi împreună cu Mine, fiind veşnic şi fără de început. A ieşit din Mine ca din Tatăl, Cel fără de început. El a fost născut din fiinţa Mea după ipostas.

Şi de ce este deofiinţă [cu Tine?] Pentru că este din Mine, născut mai presus de orice cuprindere şi înţelegere. Este împreună cu Mine, ca Unul, Care Îşi are, în mod deplin, ipostasul Său şi [Cuvântul] nu este un cuvânt, care se pierde în aer.

Şi de ce este Cel iubit? De ce este Fiul Cel Iubit şi Unul-Născut? Pentru că este în toate plăcut [Tatălui]. Pentru că Unul-Născut este bucuria (εὐδοκίᾳ) Tatălui şi Cuvântul Cel întrupat. Pentru că Tatăl Se bucură în Fiul Său Cel

Unul-Născut, pentru că prin El S-a lucrat mântuirea întregii lumi.

Tatăl Se bucură în Fiul Său Cel Unul-Născut,pentru că i-a unit cu Sine pe toţi cei păcătoşi. Căci a făcut pe om ca o lume mică (μικρὸς κόσμος), având în sine toată firea celor văzute şi unindu-l cu cele nevăzute, ca proprii sieşi, l-a arătat cu adevărat stăpân (δεσπότης) a toate, şi creator (κτιστής) şi domn (πρύτανις) peste cele ale Fiului Unul-Născut şi deofiinţă [cu Tatăl]. Dar făcându-Se Dumnezeu şi om, prin aceasta a unit toată creaţia, pentru ca *Dumnezeu să fie toate întru toţi*.

Acesta este Fiul Meu, Strălucirea [ipostatică] a slavei Mele, Icoana / Întipărirea ipostatică a Mea, Făcătorul Îngerilor, a Puterilor cereşti şi a celor ce sunt pe pământ. Căci El le-a făcut pe toate prin tăria poruncii Lui şi e Începătorul vieţii prin Duhul gurii Sale şi este cu adevărat Stăpânitorul lor prin Duhul Sfânt.

Pe Acesta să-L ascultaţi. Pentru că suntem trimişi, ca şi aceia, nu numai de Stăpânul, ci şi de Tatăl. Pentru că omul, care e trimis de la Dumnezeu are puterea întru sine, pentru că o are de la Acela. Şi nu slăvim pe Fiul, Cel Unul-Născut şi iubit, fără să nu-L slăvim şi pe Tatăl, pentru că El e trimis de Acela[817].

Pe Acesta să-L ascultaţi. Căci *El are cuvintele vieţii veşnice*. Iar cei, care ajung să se îndumnezeiască, aceia [trăiesc] puterea tainei[818].

19. Şi care este aceasta? Fiindcă Moise şi Ilie primiseră deja locaşurile lor [de la Dumnezeu] şi Apostolii numai pe ei i-au văzut, dar numai, când ei erau pe munte. Căci altfel nu ar fi văzut şi nu ar fi auzit nimic. Pentru că aceasta[819] s-a făcut după voia Stăpânului şi a arătat cele ale harului.

Şi cum au văzut Ucenicii, dacă erau nedesăvârşiţi în credinţă? Fiindcă ei nu ar fi suportat nicidecum slava desăvârşită a Duhului. Şi nu le-a oprit aceasta, pentru că era invidios pe ei, ci pentru că ar fi fost o durere prea mare pentru inimile lor. De aceea primiţi acestea şi încercaţi să împliniţi cuvintele mele.

20. Căci dacă vă veţi aminti cele spuse, veţi purta în inimile voastre însăşi frumuseţea Dumnezeirii şi veţi auzi

---

[817] De Tatăl.

[818] Experiază schimbarea la faţă, extazul.

[819] Schimbarea la faţă a Sa a fost un act voit al lui Hristos.

glasul cel veşnic al Tatălui. [Căci El spune]: Acesta nu este un rob, nu este un preot, nu este un Înger, ci Fiul Meu Cel iubit, de care trebuie să ascultaţi.

Să ascultăm pe Cel care spune: *Să iubeşti pe Domnul Dumnezeu din toată inima ta* (Deut. 6, 5; 30, 6, 16, 20; Mt. 22, 37; Mc. 12, 30; Lc. 10, 27).

Şi: *Nu vă mâniaţi*! *Căci dacă te-ai mâniat pe fratele tău, nu trebuie să aduci darul [la altar], ci mai întâi trebuie să mergi la el, [ca să te împaci cu el], şi apoi să îţi aduci darul tău* (Mt. 5, 24).

Şi: *Nu preacurviţi*! (Mt. 5, 27). Căci prin aceasta nu se lucrează cele frumoase între oameni.

Şi: *Nu vă juraţi*! Şi nici nu faceţi altele asemenea. *Şi noi trebuie să spunem la ceea ce este da, da şi la ceea ce este nu, nu, pentru că tot ce este mai mult, de la cel rău este* (Mt. 3, 34 37).

Şi: *Nu daţi mărturie mincinoasă*(Mt. 5, 33)!

Nu păgubiţi pe nimeni! *Ci, celui care cere de la tine, dă-i şi de la cel, care voieşte să se împrumute de la tine, nu-ţi întoarce faţa ta* (Mt. 5, 42).

[Pentru că tot El a spus]: „*Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc pe voi, şi rugaţi-vă pentru cei vă vatămă şi vă prigonesc* (Mt. 5, 44).

Şi iarăşi: *Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi*(Mt. 7, 1)! *Iertaţi şi veţi fi iertaţi! Pentru ca să fiţi fiii Tatălui vostru Cel ceresc, Care face să răsară soarele şi peste buni şi peste răi, şi plouă şi pesteDrepţi şi peste nedrepţi* (Mt. 5, 45).

Pentru că, dacă ne vom strădui să împlinim toate poruncile dumnezeieşti, vom fi umpluţi de frumuseţea Dumnezeirii şi ne vom îndulci de dulceaţa ei iar carnea trupului nostru se va îndulci şi se va uşura prin aceasta[820], trupul se va fortifica / se va întări, făcându-se mai sprinten şi mai curat.

Fiindcă *Drepţii se vor arăta ca soarele*, ca nişte mirese curate la trup, pentru că împreună cu Domnul vom fi curaţi ca Îngerii, văzând în ceruri marea descoperire a Stăpânului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, a Căruia este slava şi puterea, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!

---

[820] Prin vederea dumnezeiască.

3. 2. Predică în Postul Mare, despre Schimbarea la Faţă a Domnului [a Sfântului Papă Leon cel Mare]

(Predica nr. 51, din anul 445)[821]

Citim în Evanghelia după Matei: „*Şi luând Iisus pe Petru şi pe Iacov şi pe Ioan, fratele lui, i-a dus pe ei într-un munte înalt*” [*Mt. 17, 1*] şi celelalte.

Prea iubiţii mei,

1. Citind această Evanghelie, care atinge auzul interior al sufletelor noastre, prin urechile trupului nostru, ea ne cheamă să cunoaştem marea taină şi noi o putem înţelege mult mai uşor, dacă prin suflarea harului lui Dumnezeu, ne întoarcem gândurile noastre la acele lucruri, care s-au petrecut cu ceva timp în urmă.

Hristos, Mântuitorul neamului omenesc, Dumnezeu, când a dat această credinţă, care *îndreptează pe cel păcătos* [*Rom. 4, 5*] şi *învie morţii* [*Rom. 4, 17*], a umplut pe Ucenicii Săi cu sfaturi şi cu minuni, ca să creadă, că Hristos este acelaşi cu Fiul Unul Născut al lui Dumnezeu, Care S-a făcut şi Fiul omului.

Căci unul fără altul nu ne-ar fi adus nouă mântuirea[822]. Fiindcă este la fel de periculos să credem, că Iisus Hristos a fost Dumnezeu, fără să fie şi om sau, că a fost simplu om, fără să fie şi Dumnezeu, căci noi trebuie să mărturisim pe amândouă deopotrivă. Căci umanitatea a fost cu adevărat în Dumnezeu şi dumnezeirea a fost cu adevărat în om.

Să ţinem cu tărie această credinţă, despre care Domnul a întrebat pe Apostoli, cât şi despre ce spun alţii referitor la Sine. Iar Apostolul Petru, prin descoperirea Tatălui Celui Preaînalt [*Mt. 16, 17*], depăşind simţurile trupului şi lucrurile omeneşti, a văzut cu ochii sufletului său pe Fiul Dumnezeului Celui Viu şi a mărturisit slava

---

[821] Traducerea s-a făcut cf. St. Leon the Great, *Sermons*, Translated by Jane Patricia Freeland and Agnes Josephine Conway, in col. FC, vol. 93, Ed. by „The Catholic University of America Press”, Washington, D. C., ed. 1996, p. 218-224.

[822] Dacă Hristos nu este Fiul lui Dumnezeu, spune Sfântul Leon, cu alte cuvinte, El nu poate să ne mântuie pe noi.

dumnezeirii, căci nu a văzut numai firea trupului şi a sângelui [Său].

Întru această măreţie a credinţei [*sublimity of faith*] el a plăcut [Domnului], Care i-a dat cu bucurie binecuvântarea Sa, primind tăria sfântă a stâncii nebiruite, pe care zidindu-se Biserica, nici porţile Iadului sau legile morţii nu o vor birui pe ea şi va lega şi dezlega pe toţi aceia, care nu vor mărturisi alte lucruri, decât cele confirmate prin mărturisirea lui Petru[823].

2. Dar, iubiţii mei, deşi această înălţime uluitoare a înţelegerii s-a zidit în taina unei firi inferioare [cea omenească], nu trebuie să înţelegem, că Apostolii s-au îngrijit de faptul, de a preaslăvi în mărturisirea lor dumnezeirea lui Hristos, ca şi când slăbiciunea firii noastre ar fi improprie şi nepotrivită lui Dumnezeu, care nu ar putea-o suferi. Ci, mai degrabă, trebuie să credem, că firea umană a fost preaslăvită în El în aşa fel, încât nu a putut fi distrusă şi sfărâmată de către moarte.

Drept mărturie e aceea, că atunci când Domnul a spus: „*că El trebuie să meargă la Ierusalim şi să sufere multe de la bătrâni şi de la cărturari şi de la mai marii preoţilor, care Îl vor da morţii, dar a treia zi va învia*” [*Mt. 15, 21*]; Fericitul Petru, care era plin de lumină cerească şi plin de dorinţa de a cunoaşte pe Fiul lui Dumnezeu a respins moartea crudă, ruşinea batjocoririlor şi a ocărilor [*Mt. 16, 22*], căci gândea ca unul iubitor şi care avea aversiune vie faţă de ele.

Însă mustrarea pe care a primit-o de la Iisus [*Mt. 16, 23*] a stârnit în el dorinţa de a se face părtaş la Patimile Sale. Continuarea predicii Domnului [Cf. *Mt. 16, 24-28*] l-a însufleţit pe el şi gândurile sale, adică cele referitoare la aceea, că „*cei care doresc să vină după Mine să renunţe la sine*” [*Mt. 16, 24*] şi considera, ca ceva neînsemnat, să piardă lucrurile trecătoare în nădejdea celor veşnice, care sunt pentru cei, care nu se tem să-şi *piardă* vieţile lor pentru Hristos, pentru ca să le *mântuiască* pe ele [*Mt. 16, 26*].

De aceea, Apostolii au putut să primească această tărie [de a suporta durerile] şi bucuria de a stărui cu toată inima lor [în credinţă], adică să primească asprimea crucii şi să nu se înfricoşeze deloc de ea şi să nu le fie niciodată

[823] Sfântul Leon accentuează mărturisirea dumnezeiască a lui Petru, revelată de către Tatăl, şi nu persoana lui Petru, ca fundament al Bisericii.

ruşine de suferinţele lui Hristos, ci să le sufere cu răbdare, ca unii care aveau o întărire în faţa cruzimii Patimilor Sale.

Căci acestea [Patimile Sale n.n.] nu puteau fi scandaloase pentru El, căci El nu putea să piardă, prin ele, slava puterii Sale. Fiindcă de aceea *„a luat Iisus pe Petru şi pe Iacov şi pe Ioan, fratele său"* [*Mt. 17, 1*] şi i-a dus într-un munte înalt, pentru ca El să le arate măreţia slavei Sale.

Iar ei au înţeles atunci, că măreţia lui Dumnezeu este în El, pentru că, încă nu cunoscuseră nimic din puterea dumnezeirii ascunsă în trupul Său.

De aceea, le promite, în mod dezvăluit, că *„sunt unii dintre ucenici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea pe Fiul omului venind întru Împărăţia Sa"* [*Mat. 16, 28*], adică în măreţia Sa împărătească, care, în mod special, aparţine şi firii omeneşti, pe care el a luat-o şi pe care El a dorit să o facă evidentă pentru cei trei oameni.

Pentru că, fără îmbrăţişarea întru Sine a trupului nostru muritor, ei nu puteau să fie în stare să privească şi să vadă vederea inefabilă şi inaccesibilă a dumnezeirii Sale, care este mântuirea celor curaţi la inimă în viaţa veşnică [*Mat. 5, 8*].

3. Domnul Şi-a arătat slava Sa în faţa Martorilor[824] aleşi şi iluminaţi prin aceasta[825], [care erau] obişnuiţi cu alte trupuri[826], în aşa fel încât, din cauza slavei [dumnezeieşti] *faţa Sa* era ca *soarele* [*Mt. 17, 2*] *„iar veşmintele Lui s-au făcut scânteietoare ca zăpada"* [*Ibidem*].

El S-a schimbat la faţă înaintea lor îndeosebi pentru faptul, ca scandalul Crucii să se năruie din inimile Ucenicilor Săi şi pentru ca umilinţa suferinţei Sale, deplin acceptate, să nu tulbure credinţa acelora, cărora El le-a arătat desăvârşirea dumnezeirii Sale ascunse.

Însă nu trebuie trecută cu vederea aici, nici nădejdea Sfintei Biserici, care s-a întemeiat prin aceasta[827], care a cunoscut cu ce fel de schimbare se va schimba întregul trup al lui Hristos şi, prin care, mădularele Sale au primit nădejdea, că se vor împărtăşi de strălucirea Capului lor.

Căci Domnul Însuşi spusese, când vorbise de slava care va veni, că *„Drepţii vor străluci ca soarele în*

---

[824] *Apostolul* este echivalat de Sfântul Leon cu *Martorul*, cu Mărturisitorul adevărului dumnezeiesc.
[825] Prin slava Lui.
[826] Obişnuiţi cu oamenii, care ştiau cum sunt oamenii de obicei, cum arată trupurile lor.
[827] Adică revelarea slavei Sale prin intermediul trupului Său.

Împărăţia Tatălui lor” [*Mt. 13, 43*]. Iar Fericitul Pavel Apostol ne asigură pe noi despre aceleaşi lucruri, atunci când spune: „*Căci socotesc, că suferinţele acestui veac nu se pot compara cu slava viitoare, care ni se va arăta nouă*”[*Rom. 8, 18*].

Iar cu altă ocazie, acelaşi Apostol, a spus: „*Căci voi aţi murit şi viaţa voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu. Şi, când Hristos, viaţa voastră, Se va arăta, atunci şi voi vă veţi arăta împreună cu El în slavă*” [*Col. 3, 3-4*].

4. Întărirea Apostolilor şi adâncirea lor în cunoaştere a fost un alt motiv al acestei minuni. Moise şi Ilie, adică Legea şi Prorocii, s-au arătat şi vorbeau cu Domnul [*Mt. 17, 3*], adică fiind de faţă, cu adevărat, cei 5 bărbaţi, pentru ca să se împlinească ceea ce s-a spus: „*Prin doi sau trei martori va sta cuvântul*” [*Deut. 19, 15*; *II Cor. 13,* 1].

Căci ceea ce este foarte întărit este foarte trainic. Fiindcă ce altceva este aici, decât aceea că s-a auzit vestirea trâmbiţelor Vechiului şi ale Noului Testament şi că cei, care vestesc Evanghelia, sunt în acord cu cei, care au vestit-o în vechime? Fiindcă paginile ambelor Testamente sunt în acord unele cu altele şi măreţia slavei Sale este [acum] pe deplin arătată, este evidentă, clară, pentru cel care i se arătau semnele de până atunci sub un văl de taină.

Căci spune Fericitul Ioan: „*Legea a fost dată prin Moise, dar harul şi adevărul prin Iisus Hristos au venit*” [*In. 1, 17*], în aşa fel încât, făgăduinţele imaginilor profetice şi raţiunea poruncilor Legii s-au împlinit, deoarece învăţăturile Prorocilor sunt adevărate prin prezenţa Sa [cu noi] şi El face ca poruncile să fie împlinite prin har.

5. Apostolul Petru, înflăcărat de aceste descoperiri tainice şi respingând lucrurile acestei lumi ca pe unele demne de dispreţ, în dorinţa sa după lucrurile cele veşnice, a fost cuprins de un asemenea extaz şi era atât de plin de bucuria întregii vedenii, încât dorea să trăiască cu Iisus acolo unde se arăta lumina Sa aducătoare de bucurie.

De aceea a zis: „*Doamne, bine ne este nouă să fim aici. Dacă voieşti, vom face aici trei corturi*[828]*: unul pentru Tine, unul pentru Moise şi unul pentru Ilie*” [*Mt. 17, 4*].

---

[828] În limba engleză substantivul *tent* are mai multe înţelesuri: coviltir, umbrar, şopron, cort etc., adică adăpostiri de tranzit, lăcaşuri, care se pot face imediat şi care nu presupun o muncă intensă de construcţie şi nici durabilitate în timp.

Dar Domnul nu a răspuns acestei cereri, arătând prin aceasta, că ceea ce cerea Petru nu era numai fără temei, dar şi şubred, căci lumea nu putea să fie mântuită, decât prin moartea lui Hristos.

Căci pilda Domnului a fost aceea de a arăta, că credinţa credincioşilor este chemată la aceea de a nu se îndoi de făgăduinţa fericirii dumnezeieşti şi să înţelegem, că greutăţile vieţii, răbdarea în ele cere de mai înainte slava[829], pentru că bucuria nu ne stăpâneşte, mai înainte de a veni vremea suferinţelor [în viaţa noastră].

6. Şi de aceea, „ *pe când el încă vorbea, un nor luminos l-a umbrit pe el*[830] *şi s-a auzit un glas din nor zicând*: *Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit; pe Acesta să-L ascultaţi!*" [*Mt. 17, 5*].

Tatăl era pe deplin în Fiul şi, prin această transparenţă a Domnului, El a încredinţat, prin vedere, pe Apostoli cum, că fiinţa Tatălui nu este separată de cea a Fiului, a Celui Unul-Născut şi le-a dat să distingă însuşirile celor două persoane [dumnezeieşti], prin măreţia trupului Fiului, care se arăta vederii lor şi, prin vocea din nor a Tatălui, care se lăsa auzită de către ei.

Când au auzit vocea, *Apostolii au căzut pe feţele lor şi s-au înspăimântat foarte* [*Mt. 17, 6*]. Dar nu s-au înfricoşat numai de măreţia Tatălui, ci şi de măreţia Fiului, pentru că au înţeles, că, în mod deplin, în Amândoi, este aceeaşi dumnezeire. Căci nu există nicio îndoială în credinţa lor iar ei nu fac distincţie în frica lor [faţă de cei Doi]. Fiindcă mărturia a fost limpede şi a fost primită în multe feluri, aceştia simţind-o atât în puterea cuvintelor, cât şi în tăria glasului auzit.

Căci atunci, când Tatăl a spus: *Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit; pe Acesta să-L ascultaţi!*, nu a fost clar, că El a spus: „*Acesta este Fiul Meu*", Care locuieşte din veci în Mine şi cu Mine?

Căci nu există o anterioritate a Tatălui faţă de Fiul şi a Fiului faţă de Tatăl. „*Acesta este Fiul Meu*", a Cărui dumnezeire nu e separată de Mine, a cărui putere nu se împarte [faţă de a Mea] şi a Cărui veşnicie nu se deosebeşte de a Mea.

---

[829] Vederea luminii dumnezeieşti.

[830] Foloseşte singularul şi nu pluralul, pentru ca să pună în corelaţie textul cu persoana Sfântului Petru, despre a cărui persoană vorbise anterior. Prin aceasta nu îi exclude însă şi pe ceilalţi doi Apostoli de la vederea slavei dumnezeieşti.

„*Acesta este Fiul Meu*”, nu ca Unul prin adopţie, ci ca Unul propriu, nu creat de către altcineva, ci Unul Născut din Mine, Care nu are o altă fire deosebită, ci pe a Mea, ca Unul egal [cu Mine], reieşit din fiinţa Mea.

„*Acesta este Fiul Meu*”, „*prin Care toate s-au făcut şi nimic nu s-a făcut* [fără El], *din ce s-a făcut*” [*In. 1, 3*]. Toate lucrurile *Eu le-am făcut şi El le face la fel* [*In. 5, 19*]. Şi, din această cauză, *Eu lucrez şi El lucrează* [*Mt. 5, 17*], dar nu separat de Mine sau diferit.

„*Fiul este în Tatăl şi Tatăl este în Fiul*” [*In. 10, 38*], pentru că unitatea Noastră niciodată nu se împarte. De aceea Eu sunt *Cel care am născut* şi El este *Cel care a fost născut* şi nu trebuie să gândiţi într-un fel despre El şi într-alt fel despre Mine.

„*Acesta este Fiul Meu*”, *Care nu Şi-a luat prin jefuire egalitatea Sa cu Mine* [*Filip. 2, 6*] şi nici prin uzurpare; ci *fiind în chipul slavei Mele* a împlinit pentru noi planul răscumpărării neamului omenesc, El, a Cărui dumnezeire este neschimbată, *plecându-Se* şi *luând chip de rob* [*Filip. 2, 7*].

7. De aceea, ascultaţi fără încetare pe Cel *întru Care Eu am binevoit* în toate lucrurile, prin Care Eu am fost făcut cunoscut şi prin a Cărui umilinţă Eu am fost preaslăvit, fiindcă El este „*Adevărul şi Viaţa*” [*In. 14, 6*], pentru că El este „*Puterea şi Înţelepciunea Mea*” [*I Cor. 1, 24*].

„*Pe Acesta să-L ascultaţi*!”, Care „*răscumpără lumea cu sângele Său*” [*Apoc. 5, 9*], *Care leagă pe diavol şi pe slugile lui* [*Mt. 12, 29*], *Care şterge zapisul păcatului* [*Col. 2, 14*] şi distruge lucrarea înşelăciunii.

„*Pe Acesta să-L ascultaţi*!”, Care deschide porţile cerului prin pedeapsa Crucii, pregătindu-ne nouă paşii înălţării noastre în Împărăţia Sa.

De ce te temi să fii răscumpărat? De ce, atunci când eşti legat, te temi să fii eliberat? Ceea ce a vrut Hristos să facă a fost să binevoiască cu mine, ca să îmi fie bine. De aceea aruncaţi afară frica omenească şi înarmaţi-vă cu tăria credinţei şi să nu vă fie teamă de suferinţele Mântuitorului, care vă ajută să nu vă fie teamă la nesfârşit.

8. De aceea, prea iubiţii mei, toate aceste lucruri au fost zise nu numai pentru bunătatea celor care au auzit acestea cu propriile lor urechi, ci, prin cei trei Apostoli, întreaga Biserică a învăţat, ceea ce *ochii lor au văzut* şi *urechile lor au auzit*.

Să credem dar toate şi să ne întărim prin învăţătura Sfintei Evanghelii şi să nu ne fie ruşine de Crucea lui Hristos, prin care lumea întreagă a fost răscumpărată. De aceea, *să nu vă temeţi să suferiţi pentru dreptate* [*I Petr. 3, 14*] sau să vă îngrijoraţi faţă de răsplătirile făgăduite, fiindcă noi vom trece din muncă la odihnă şi, prin moarte, la viaţă.

Căci Cel, Care a luat asupra Sa slăbiciunea tuturor prin smerirea Sa[831], dacă vom rămâne în El, prin credinţă şi dragoste [*In. 15, 9*], noi vom [putea] învinge ceea ce El a învins şi vom primi ceea ce El ne-a făgăduit.

Dacă ne îngrijim de poruncile Lui sau dacă purtăm ispitirile, glasul prorocesc al Tatălui să se audă mereu în urechile noastre: *Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit; pe Acesta să-L ascultaţi!*; Care este viu şi împărăţeşte cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!

[831] Întruparea Sa.

Bibliografia

*** ***A Critical** and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, by W.D. Davies F. B. A. and Dalec C. Allison Jr., Ph.D, Volume II, Commentary on Matthew VIII-XVIII, Ed. by T & T. Clark, Edinburg, 1991.

Ambrosius Mediolanensis, S., *De Jacob et Vita beata* (an. 387), libri duo, col. 597A- 638C, în *PL* 14 [*Vita beata*].

Idem, *Enarrationes in XII psalmos davidicos*, col. 921A-1180D, în *PL* 14 [*XII Ps*].

Aurelii Augustini, S., *Annotationum in Job*, Liber Unus, în *PL* 34.

Idem, *De sermone Domini in monte*, Libri II, col. 1229-1308, în *PL* 34 [*Sm*, ed. lat.].

Idem, *Our Lord's Sermon on the Mount*, translated by William Findlay, revised and annotated by D. S. Schaff, în „The Nicene and Post-Nicene Fathers", seria I, vol. 6, ed. de Phlip Schaff, cf. ed. comput., Sage Software Albany, USA, v. 01, 1996 [*Sm*, ed. engl.].

Idem, *Predica de pe munte a Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. din lb. engl., introd. şi note de Pr. Drd. Dorin Octavian Picioruş, cu postfaţă de Rev. David Schley Schaff, Ed. Agnos, Sibiu, 2006 [*Pm*, ed. Picioruş].

Idem, *De fie et Symbolo*, Liber unus, col. 181-196, în *PL* 40 [*FS*, ed. lat.].

Idem, *Despre credinţă şi Crez*, o carte, în Sfântul Augustin, *Opera omnia*, vol. 1, ed. bilingvă, text latin-român, cu trad., note introd., note şi comentarii de Vasile Sav, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 174-227 [*CC*, ed. Sav].

Idem, *Faith and the Creed*, translated by S.D.F. Salmond, în „The Nicene and Post-Nicene Fathers", seria I, vol. 3, ed. de Phlip Schaff, cf. ed. comput., Sage Software Albany, USA, v. 01, 1996 [*FC*, ed. engl.].

Idem, *In Epistolam Joannis ad Parthos*, Tractatus decem, col. 1977-2063, în *PL* 35 [*I In.*, ed. lat.].

Idem, *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*, ed. bilingvă, trad. de Roxana Matei, introd. de Marie-Anne Vannier, ed. îngrijită de

Cristian Bădiliţă, Ed. Polirom, Iaşi-Bucureşti, 2003 [*I In.*, ed. Matei].

Auxerre, Geoffrey of, *On the Apocalypse*, translated by Joseph Gibbons, in col. „Cistercian Fathers Series", nr. 42, Ed. Cistercian Publications Kalamazzo, Michigan, 2000.

Barnes, Albert, Notes on the New Testament, Matthew, 17,
cf.
http://www.studylight.org/com/bnn/view.cgi?book=mt&chapter=017.

Barth, Karl, *Esquisse d'une Dogmatique*, traduit de l'allemand par Edouard Mauris et Fernand Ryser, col. „Bibliothèque théologique", Ed. Delachaux & Niestle S. A., Neuchâtel, 1950.

Bedae, Venerabilis, Hexaemeron, sive libri quatuor in principium Genesis, usque ad nativitatem Isaac et electionem Ismaelis, în PL 91.

Idem, In Pentateuchum Commentarii, în PL 91.

Idem, Epistola ed Eumdem Accam, De templo Solomonis, în PL 91.

Idem, Quaestiones super libros Regum, în PL 93.

*** ***BGT*** [*Bible Works Greek LXX / BNT*] cf. *BibleWorks* 0. 7.

*** ***Biblia*** *sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrum. şi cu purtarea de grijă a PFP Teoctist, Patriarhul BOR şi cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1988 [*ed. BOR 1988*].

*** ***Biblia*** *sau Sfânta Scriptură*, ediţie jubiliară a Sfântului Sinod (vers. diortosită după LXX, redactată şi adnotată de ÎPS Bartolomeu Valeriu Anania), tip. cu binecuv. şi prefaţa PFP Teoctist, Patriarhul BOR, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001 [*ed. BOR 2001*].

Bultmann, Rudolf, *The History of the Synoptic Tradition*, translated of *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 3rd ed., 1958, Oxford, 1963.

Calvin, John, *Commentary on the Gospel According to John*, A New Translation, From the Original Latin, by the Rev. William Pringle, Volume Second, in „Christian Classics Ethereal Library", Grand Rapids, MI, cf. http://www.ccel.org.

Idem, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, translated and edited by the Rev.

John Owen, in „Christian Classics Ethereal Library”, Ed. by Grand Rapids, cf. http://www.ccel.org.

Cameron, Michael, *Transfiguration: Christology and the Roots of Figurative Exegesis in St. Augustine*, in „Studia Patristica”, vol. XXXIII, Edited by Elizabeth A. Livingstone, Ed. Peeters Publishers, Louvain, 1997.

Charles, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, with introduction, notes, and indices, also the greek text and english translation, vol. I, second edition, Ed. T & T Clark, Edinburg, 1950.

Clarke, Adam, *Commentary*, *Genesis*, 2, cf.
http://www.studylight.org/com/acc/view.cgi?book=ge &chapter=002.

Coffman, James Burton, *Commentaries on the Old and New Testament*, *Genesis*, 2, cf. http://www.studylight.org/com/bcc/view.cgi?book=ge&chapter=002.

Cullmann, Oscar, *The Christology of the New Testament*, Translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall, Ed. The Westminster Press, Philadelphia, 1956.

Dionisie Areopagitul, Sfântul, *Opere complete* şi *Scoliile* Sfântului Maxim Mărturisitorul, trad., intr. şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, ed. îngrijită de Constanţa Costea, în col. „Cărţilor de seamă”, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996 **[***IC/IB/ND/TM/ E*, ed. Stăniloae].

Idem, *De caelesti hierarchia*, „Corpus Dionysiacum II”, publicat de De Gruyter, Berlin, 1991, p.7-59, în seria „Patristische Texte und Studien 36”, cf *TLG* [*CH*].

Idem, *De divinis nominibus*, „Corpus Dionysiacum I”, publicat de De Gruyter, Berlin, 1990, p. 107-231, în seria „Patristische Texte und Studien 33”, cf *TLG* [*DN*].

Idem, *Epistulae*, „Corpus Dionysiacum II”, publicat de De Gruyter, Berlin, 1991, p. 155-210, în seria „Patristische Texte und Studien 36”, cf. *TLG* [*E*].

Idem, *De ecclesiastica hierarchia*, „Corpus Dionysiacum II”, publicat de De Gruyter, Berlin, 1991, p. 63-132, în seria „Patristische Texte und Studien 36”, cf *TLG*. [EH].

Idem, *De mystica theologia*, „Corpus Dionysiacum II”, publicat de De Gruyter, Berlin, 1991, p. 141-150, în seria „Patristische Texte und Studien 36”, cf. *TLG* [*MT*].

Felmy, Karl Christian, *Dogmatica experienţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. şi introd. de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

Gill, John, *Exposition of the Entire Bible*, cf. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=ge&chapter=002&verse=021.

*** ***GNT*** [*Friberg NT*], cf. *BibleWorks* 0. 7 [*BW* = Bibliotecă biblică computerizată].

*** ***GOC*** [*Greek Orthodox Church NT*], cf. *BibleWorks* 0. 6.

Golitzin, Alexander, Revisiting the 'Sudden': Epistle III in Corpus Dionysiacum,

apud. http://www.marquette.edu/maqon/Sudden, în format PDF.

Gregorius Nyssenus, S., *De vita Mosis*, în TLG #042. Se reproduce Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moise ou Traité de la perfection en matière de vertu*, ed. a III-a, în col. *SC*, vol. 1 bis, ed. de Jean Daniélou, Ed. Du Cerf, Paris, 1968, p. 44-326 [*VM*].

Idem, *Despre viaţa lui Moise sau Despre desăvârşirea prin virtute*, Scrieri I, trad. din lb. gr de Pr. Ioan Buga, în col. PSB, vol. 29, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982 [*VM*, ed. Buga].

Grigorie Palama, Sfântul, *Despre sfânta lumină*, în **FR**, vol. 7, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 263-372 [*Sfânta lumină*, ed. Stăniloae].

Grigorie Sinaitul, Sfântul, *Capete foarte folositoare în acrostih*, în *FR*, vol. 7, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 91-155 [*Cap. fol.*, ed. Stăniloae].

Idem, *Alte capete ale aceluiaşi*, în *FR*, vol. 7, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p.156-158 [*Cap. I*, ed. Stăniloae].

Idem, *Alte capete ale aceluiaşi*, în *FR*, vol. 7, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 159-170 [*Cap. II*, ed. Stăniloae].

Gregor von Nazianz, S., *De theologia* (Oratio 28)/ *De filio* (Oratio 30), în „Die fünf theologischen Reden", ed. J. Barbel, Ed. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1963, p. 62-126 / p. 170-216, cf. *TLG* [*Orat. 28/30/,* ed. Barbel; *Orat. 30*, ed. Barbel, cf. *TLG* #010 şi *Orat. 28*, ed. Barbel, apud. *TLG* #047].

Idem, In sancta lumina (Oratio 39), cf. PG 36.

Idem, In sanctum pascha (Oratio 45)], cf. PG 36.

Idem, *Opere dogmatice*, trad. din lb. gr., studii şi note de Pr. Dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 2002 [*Op. Dog.,* ed. Telea**].**

Idem, *Cuvântări teologice*, trad. din lb. gr. de Pr. Gh. Tilea şi Nicolae Barbu, Ed. Herald, Bucureşti, f. a. [*Cuv. Teol.*, ed. Tilea & Barbu].

Idem, *Select Orations*, trad. de Charles Gordon Browne & James Edward Swallow, în NPNF II, vol. 7, ed. de Phlip Schaff, cf. ed. comput., Sage Software Albany, USA, v. 01, 1996 [*NPNF* II, 7; *NPNF II = The Nicene and Post-Nicene Fathers* , ed. Schaff].

Guţu, Gheorghe, *Dicţionar Latin-Român*, ed. a II-a revăzută şi adăugită, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003 [*DLR*].

Fletcher-Louis, Crispin H. T., *Narrative Christologies: The Transfiguration and Post-Resurrection Storie*, apud. http://www.st-andrews.ac.uk/~www_sd/med_oxford3.html.

Isaac Sirul, Sfântul, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*, în *Filocalia românească*, vol. 10, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981. [*Isaac I*, ed. Stăniloae].

Idem, *Cuvinte către singuratici, despre viaţa duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată*, Partea a II-a, cu studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003. [*Isaac II***,** ed. Ică jr.].

Idem, *Cuvinte către singuratici*, Partea a III-a, cuvânt înainte, introd. şi text de Sabino Chialà, în rom. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005 [*Isaac III*, ed. Ică jr.].

Irenaeus, St., *Against Heresies*, in „The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus”, American Edition, Cronically arranged, with notes, prefaces, and elucidations, by A. Cleveland Coxe and Editors, Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, în *ANF*, vol. 1, p. 1010-1111, cf. ed. comput., Sage Software Albany, USA, v. 01, 1996.

Jamieson, Robert, *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*, in *Christian Classics Ethereal Library*, Ed. by Grand Rapids, cf. http://www.ccel.org.

Joannes Chrysostomus, S., *In Genesim* (homiliae 1-67), în *PG* 53, apud *TLG* #112.

Idem, *Omilii la Facere (I)* Scrieri. Partea întâia, trad., introd., indici şi note de Pr. D. Fecioru, în col. *PSB*, vol. 21, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987.

Idem, *Omilii la Facere (II).* Scrieri. Partea a doua, trad. introd., indici şi note de Pr. D. Fecioru, în col. *PSB*, vol. 22, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1989.

Idem, *In Isaiam, Vidi Dominum* (homiliae 1-6), [text cf. Jean Chrysostome, *Homellies sur Ozias*, ed. J. Dumortier, Ed. Du Cerf, en *SC* 227, Paris, 1981], apud. *TLG* #498.

Idem, *Homilies on the Acts of the Apostles*, translated, with notes and indices, by Rev. J. Walker and Rev. J. Sheppard, revised, with notes, by George B. Stephens, în *NPNF* I, vol. 11, ed. de Phlip Schaff, cf. ed. comput., Sage Software Albany, USA, v. 01, 1996.

Idem, *In epistulam ad Philippenses (homiliae 1-15)*, col. 177-298, în PG 62, apud. TLG #160.

Idem, *On The Incomprehensible Nature of God*, translated by Paul W. Harkins, in col. „The Fathers of Church", vol. 72, Ed. „The Catholic University of America Press", Washington DC., 1984 [*FC 72*].

Idem, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, introd. de Ferdinand Cavalera et de Jean Daniélou, trad. et notes de Robert Flacelière, en col. *SC*, vol. 28, Ed. Du Cerf, Paris, 1951 [*SC 28*].

Idem, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Tome I, Homélies I-V, 2e édition, introd. de Jean Daniélou, texte critique et notes Anne-Marie Malingrey, trad. de Robert Flacelière, en col. *SC*, vol. 28 bis, Ed. Du Cerf, Paris, 1970. [*SC 28bis*].

Idem, *In Matthaeum* (homiliae 1-90), în *PG* 57, col. 13-472 şi *PG* 58, col. 471-794, cf. *TLG* #152 [*Mat*].

Idem, *Omilii la Matei*, Scrieri, Partea a 3-a, trad., intr., indici şi note de Pr. Dumitru Fecioru, în col. *PSB*, vol. 23, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994 [*PSB* 23].

Joannes Damascenus, S., Homilia in transfigurationem Domini, PG 96, col. 545-576 [Transfiguratio].

***KJV** [*King James (1611/1769) with Codes*], cf. *BibleWorks* 0. 7.

Leon the Great, St., *Sermons*, Translated by Jane Patricia Freeland and Agnes Josephine Conway, in col. *FC*, vol. 93, Ed. by „The Catholic University of America Press",

Washington, D. C., ed. 1996. Traducerea finală s-a făcut cf. Idem, p. 218-224.

***** Liturghier**, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod şi cu binecuvântarea PFP Teoctist, Patriarhul BOR, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000 [*Liturghier 2000*].

*****LXX** [*Septuaginta*, ed Alfred Rahlfs], cf. *BibleWorks* 0. 7.

Macarius, S., *Homiliae spirituales 50* (collectio H), în „Die 50 geistlichen Homilien des Makarios”, ed. De Gruyter, în seria „Patristische Texte und Studien 4”, Berlin, 1962, p. 1-322, cf. *TLG* #002 [*HS*, ed. De Gruyter].

Idem, *Scrieri. Omilii duhovniceşti*, trad. de Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, introd., indici şi note de Prof. Dr. Nicolae Chiţescu, în col. *PSB*, vol. 34, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992 [*OD*, ed. Corniţescu].

Matthew, Henry, Commentary, *Job*, cf. *BibleWorks* 0. 6.

Μάξιμος ο Ομολογητής, ’Αγιος, *Περί διαφόρων απποριών των αγίων Διονυσίου και Γρηγορίου*, în *PG* 91, col. 1032-1417, cf. http://www.myriobiblos.gr [*Ambigua*, ed. gr.].

Idem, *Ambigua. Tâlcuiri cu multe şi adânci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, vol. 80, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983 [*Ambigua*, ed. Stăniloae].

Idem, Sfântul, *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*. Scrieri. Partea a II-a, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1990.

McGuckin, Pr. Prof. John A., *Paradigmele biblice şi teologice ale vederii Luminii dumnezeieşti la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Viaţa şi opera*, Scrieri IV, introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

Origen, *Din omiliile la Evanghelia după Luca*, Scrieri alese, Partea a II-a, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga şi Zorica Laţcu, studiu introd. şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982.

Paisie de la Neamţ, Sfântul, *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. I, selectate şi trad. în limba rom. de

Valentina Pelin, cu o prefaţă de Virgil Cândea, Ed. Tipografia Centrală, Chişinău, 1998 [*Paisie I*, ed. Pelin].

Idem, *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. al II-lea, publicate după trad. vechi revăzute, cu note şi com. de Valentina Pelin, cu o postfaţă de Virgil Cândea, Ed. Tipografia Centrală, Chişinău, 1999 [*Paisie II*, ed. Pelin].

Popescu, Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005.

Scorţea, Drd. Bogdan, *Despre vederea lui Dumnezeu în lumină*, în rev. *Studii Teologice*, seria a III-a, II (2006), nr. 1.

Siluan Athonitul, Cuviosul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei. Însemnări duhovniceşti*, ed. a II-a, revizuită şi adăugită, cu studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997 [*Siluan*, ed. Ică jr.].

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1991.

Telea, Asist. Univ. Dr. Marius, *Antropologia Sfinţilor Părinţi Capadocieni*, teză de doctorat, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001.

Teognost, Sfântul, *Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie*, în *Filocalia românească*, vol. 4., trad. din gr. de Prot. Stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 250-275 [*FCP*, ed. Stăniloae].

Teolipt al Filadelfiei, Cuviosul şi Mărturisitorul, *Cuvinte duhovniceşti, imne şi scrisori*, cu strudiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000.

*******The College*** *Press NIV Commentary, Philippians, Colossians & Philemon*, Filip. 3, 21, edited by Anthony L. Ash, Jach Cottrell and Tony Ash, Ed. College Press Publishing Company, Joplin, Missouri, 1994, apud LDLS [*Libronix Digital Library System*].

Tofană, Pr. Prof. Dr. Stelian, Cuvântul lui Dumnezeu într-o lume secularizată. Cauzele nerodirii acestuia, în rev. Ortodoxia LVII (2006), nr. 3-4.

Vasile cel Mare, Sfântul, *Omilii la Psalmi*. Scrieri. Partea I, trad., introd., note şi indici de Pr. D. Fecioru, în col. *PSB*, vol. 17, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986.

Vasile de la Poiana Mărului, Sfântul, *Predoslovie sau înainte călătorie celor ce vor voi să citească această carte, a celui întru Sfinţi Părintele nostru Grigorie Sinaitul*

şi să nu greşească înţelesul aşezat într-însa, p. 224-235, în Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus şi Scrierile Stareţului Vasile de la Poiana Mărului*, cu trad. integrală a scrierilor sale, cuvânt înainte de Arhim. Ioanichie Bălan, în rom. de Maria-Cornelia Oros şi Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996. [*Introd. la Grigorie Sinaitul*, ed. Ică jr. şi Maria Oros].

Idem, *Predoslovie la capetele Fericitului Filotei Sinaitul*, p. 236-247, în Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus şi Scrierile Stareţului Vasile de la Poiana Mărului*, cu trad. integrală a scrierilor sale, cuvânt înainte de Arhim. Ioanichie Bălan, în rom. de Maria-Cornelia Oros şi Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996 [*Introd. la Filotei Sinaitul*, ed. Ică jr. şi Maria Oros].

******VUL*** [*Vulgata*], cf. *BibleWorks* 0. 7.

******WTT*** [*BHS Hebrew Old Testament (4th ed)*], cf. *BibleWorks* 0. 7.

Cuprins



Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş